

International Conference, Marmara University, Istanbul-Turkey, 2-3 November 2018

وسطية الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية وتأثيرها في جنوب شرق آسيا*

كمال الدين نور الدين مرجوني

أستاذ مشارك بقسم العقيدة والأديان – جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

الملخص

تسعى هذه الورقة إلى عرض وسطية الإمام الماتريدي في تقرير المسائل الاعتقادية من خلال كتابيه (تأويلات القرآن) و(كتاب التوحيد)، وكما تسعى إلى تتبع منهجه في التكامل بين النقل والعقل ومدى تأثيره في الدراسات الكلامية من مرحلة تاريخية إلى أخرى. فضلا عن ذلك قبول فكره عند المجتمع الملايوي بجنوب شرق آسيا، وهذا مما يفتح المجال إلى مزيد من العمل على إحياء تراثه العلمي في العالم الإسلامي، وتهدف الورقة إلى اكتشاف حركية فرقة الماتريدية وتفاعلها مع المستجدَّات الفكريّة التي مرَّ بها المجتمع المسلم في مواجهة العقائد المخالفة لأهل السنة والجماعة كالشيعة والمعتزلة وغيرها، وأثبتت الورقة على جهود الإمام في تناول القضايا العقائدية بعيدا عن التعصب والتشدّد الفكري.

الكلمات الدالة: الإمام الماتريدي، المنهج العقدي، مسائل الاعتقاد، جنوب شرق آسيا.

*بحث مقدم للمؤتمر الدولي: "الإمام الماتريدي وتأويلات القرآن"، ٢-٣ نوفمبر / تشرين الثاني ٢٠١٨م جامعة مرمرة، استانبول - تركيا


Ümraniye Belediyesi
Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Sempozyumu

وسطية الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية وتأثيرها في جنوب شرق آسيا

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد ...

فهذا بحث عن فرقة من فرق الكلامية الكبيرة المنتشرة في العالم الإسلامي، وهي الفرقة الماتريدية الذين طرحوا قضية النقل والعقل في إطار توفيقي ووسطي. حيث جائت لتواجه عددا من القضايا الخلافية في العقائد وتحدّياتها. وعلم الكلام الماتريدي يقوم شاهدا على الدور التاريخي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام مختلف التيارات والأفكار والمسائل الكلامية وأمورها التي كانت تحوم حول هذه العقيدة بغية تشويهها وتحريفها.

وإن الخلاف العقدي بين علماء الكلام يكون في فروع القضايا الاعتقادية لا في أصولها، ونذكر على سبيل المثال خلافهم في مسألة الصفات الإلهية، فالاتفاق قائم بينهم على إثباتها وما دار حوله الجدل والنقاش من كون هذه الصفات عين الذات أو لا هي عين الذات، ولا غيرها. بل في مواضع كثيرة من قضايا علم الكلام نجد الاتفاق وتبادل الآراء بينهم، وبخاصة بين الأشعرية والماتريدية والظاهرية، وكذلك بين الإباضية والمعتزلة. ومن حيث المنهج، فالاتفاق قائم بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على أن العقل هو الطريق إلى معرفة الله تعالى وصفاته. ومهما كان الأمر فأن سبب اختلاف علماء الكلام يرجع إلى تعدد وجهات نظرهم في فهم العقيدة الإسلامية، وهذا أمر فطري طبيعي له علاقة بالفروق الفردية إلى حد بعيد. بالإضافة إلى أن الخلاف سنة إلهية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ –هود: ١١٨–. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ –يونس: ٩٩–.

ويأتي هذا البحث للإجابة عن خمس أسئلة:

الأول: كيف كانت نشأة فرقة الماتريدية؟.

الثاني: ما انتماء الماتريدية في العقيدة الإسلامية؟.

الثالث: ما موقع الماتريدية في جنوب شرق آسيا؟.

الرابع: ما منهج الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية؟.

الخامس: ما أهم آراء الماتريدية الكلامية؟.

المبحث الأول: نشأة فرقة الماتريدية

تُعدُّ الماتريدية إحدى الفرق الإسلامية التي ظهرت في أوائل القرن الرابع الهجري في سمرقند من بلاد ما وراء النهر، وقد عرف الأوروبيون هذه المنطقة حتى بداية القرن العشرين باسم "ترانسا وكسانيا" (**Transoxiana**)، وعرفت بلاد ما وراء النهر فيما بعد باسم "تركستان"، وعرف تحت حكم الاتحاد السوفيتي السابق باسم جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية. ودعت هذه الفرقة إلى مذهب أهل السنة، وسمِّيت بـ (الماتريدية) نسبة إلى مؤسسها محمد بن محمد السمرقندي الماتريدي. ولد بها ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ مولده. وتوفي –رحمه الله تعالى– عام (٣٣٣هـ) ودفن بسمرقند.

وقد أطلق على الإمام الماتريدي بعدة ألقاب تدل على علو مكانه العلمي في الدراسات الكلامية، ومن هذه الألقاب: "إمام المهْدى"، و"إمام المتكلِّمين"، و"إمام أهل السنة". فقال عنه عبد الله المرائي: " كان أبو منصور قوي الحجة، فحما في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين وقال عنه الشيخ أبو الحسن الندوي: "جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة"[٢]. وذكر الشيخ كبري زاده بأن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما: حنفي، وهو الإمام أبو منصور الماتريدي، والآخر: شافعي، وهو الإمام لأشعري.

وافق هذه الفرقة منهج المذهب الحنفي فقهاً وكلاماً، حيث إن أسس ومبادئي هذه الفرقة تعتمد على المذهب الحنفي سواء كان في القضايا العقائدية أوالفقهية، فقد تلقَّى مؤسس الفرقة أبو منصور الماتريدي العلم والحديث على يد كبار علماء المذهب الحنفي من أمثال: أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني (ت ٢٠٠هـ)، ومحمد بن مقاتل الرازي (ت ٢٤٨هـ)، نصير بن يحيى البلخي (ت ٢٦٨هـ) ، وأبي نصر أحمد بن العياضي[٣]. ومن هنا، ذهب الكثير من علماء الحنفية إلى أن النتائج التي وصل إليها الإمام الماتريدي تتفق تمام الاتفاق مع ما قرره الإمام أبو حنيفة في العقائد، فكانت آراء أبي حنيفة هي الأصل الذي تفرعت منه آراء الماتريدي الكلامية.

وتجدر بالإشارة إليه، أن الإمام الماتريدي كان معاصراً للإمام الأشعري، هذا في سمرقند وذاك في البصرة وكان عصرهما مليئا بالحركات الدينية، كالصوفية ورجال التصوف الكبار أمثال أبي يزيد البسطامي، والجنيد، والحلاج، كما نشطت فيه الحركات الشيعية، وكانت حركة الاعتزال في آخر أيامها، وكان لكل مذهب علماء يؤيدونه ويأخذون بمناصرته، وقد اتفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية.

---

[١] عبد الله المرائي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ١/١٩٣، ١٩٤.

[٢] أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة، ص ١٣٩. بل، كان الشيخ الندوي في كتاب آخر له بعنوان "تاريخ الدعوة والعزيمة" يرجِّح الإمام الماتريدي على الإمام الأشعري، انظر: ١/١١٤، ١١٥ من الكتاب.

[٣] عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٥٦٢. مير محمد كتب خانه، كراتشي. تأويلات أهل السنة، ١/٧٣.

بل أن الإمام الماتريدي أسبق من الإمام الأشعري في نصرة أهل السنة والجماعة. وإليه ترجع بداية علم الكلام السني.

وعلى أية حال، فإن لأنصار أبي منصور الماتريدي –كغيره من أئمة المذاهب– الدور المهم في إنضاج المذهب ونصرته، ونشره، وإشاعته، فقد كافحوا الحشوية والوهابية على مر التاريخ وخصوصاً في عصر الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكان على رأسهم في تحمل تلك المسؤولية الجسيمة كبار علمائهم ومفكر يهم أمثال: أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي، وأبي المعين محمد بن محمد النسفي، ونجم الدين عمر بن محمد الحنفي النسفي وغيرهم من العلماء.

المبحث الثاني: انتماء الماتريدية في العقيدة الإسلامية

تميَّزت الفرقة الماتريدية عن غيرها من الفرق الكلامية بمنهج وسطي في تقرير القضايا الإعتقادية، حيث ضموا منهجهم إلى مناهج الفرق الكلامية المختلفة، فتارة نرى منهجهم أقرب إلى المنهج الإعتزالي، وتارة أخرى أقرب إلى المنهج الأشعري، وأحيانا نرى أنهم يستخدمون المنهج السلفي. ومع هذا يمكننا القول بأن نهج الإمام الماتريدي هو قريب من نهج الإمام الأشعري في التوسط بين الغالين من المشبهة والمعتزلة.

وهذا التعدد المنهجي أدّى إلى اختلاف الباحثين حول حقيقة المنهج والاتجاه وانتماء الماتريدية في دراسة وتقرير العقيدة إلى عدة أقوال:

– القول الأول:

يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الماتريدية في حقيقتها شعبة من شعب أهل السنة والجماعة[١]. بل صرّح الدكتور علي عبد الفتاح المغربي بأن الإمام الماتريدي إمام أهل السنة والجماعة، هذا ما أورده في عنوان كتابه. وقد أكّد الدكتور فتح الله خليف انتماء الماتريدية لمذهب أهل السنة والجماعة[٢]. وأكّد بذلك قبله الشيخ محمد زاهد الكوثري قائلا عن هذين الإمامين الأشعري والماتريدي: "... فالأشعريّ والماتريديّ هما إماما أهل السنّة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظي"[٣]. وهذا ما ذهب إليه أستاذي الدكتور حسن الشافعي، حيث صرّح في كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام" بأن الماتريدية يشكّلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة[٤].

[١] للتفاصيل راجع : تعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، وكتاب مقالات الكوثري.

[٢] د. علي عبد الفتاح المغربي ، مقدمة كتاب التوحيد، ص ١٠.

[٣] محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

[٤] د. حسن الشافعي، ١٩٩١، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٨٩، مصر، مكتبة وهبة.

إذن، فقد أطلق على أهل السنة فرقتان أو مذهبان وهما: الأشعرية والماتريدية فقال صاحب كتاب (مفتاح السعادة):

"إنّ رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفيّ، والآخر شافعي، أمّا الحنفي: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي، وأمّا الآخر الشافعي: فهو شيخ السنّة أبو الحسن الأشعري البصري"[١]. ويقول الزبيدي: « إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية »[٢] وفي حاشية الكستلي[٣] على شرح العقائد النسفية للتفتازاني: « المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي »[٤]. وقد أشار أبو عذبة إلى أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلا قطبين: أحدهما الإمام أبو الحسن الأشعري، والثاني الإمام أبو منصور الماتريدي[٥].

وفي موضع آخر يقول صاحب (رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية): "اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقدمهم، ثم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وإن أصحاب الشافعيّ وأتباعه تابعون له، أي لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعيّ في الفروع. وإن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبو منصور الماتريدي في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كما أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى، ولا نزاع بين الشيخين وأتباعه إلا في اثني عشر مسألة"[٦].

– **القول الثاني**:

يرى الدكتور محمود قاسم أن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشعرية قائلا: "وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين –أي سوى المعتزلة والأشاعرة–، ونريد بها مدرسة أبي منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت هي الأخرى، أن تجمع بين الشرع والعقل، وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة على عكس ما جرت به الآراء السائدة [٧]. بل يرى الدكتور محمد أبو ريان بأن الماتريدية هم معتزلة متسترون[٨].

---

(١) انظر: محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

(٢) محمد بن محمد بن الحسيني ، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين، ٨/٢، طبع القاهرة.

(٣) هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (م ٩٠٢).

(٤) بهامش شرح العقائد النسفية، ص ١٧.

(٥) أبو عذبة، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٨١، دار ابن حزم، ط٢٠٠٢/١م، نشره بسام عبد الوهاب الجابي.

(٦) انظر: رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، صفحة ٥٧، طبعت باستنابول، تركيا، ١٣٠٤هـ.

(٧) د. محمود قاسم، مقدمة كتاب مناهج الأدلة، ص ١٨ – ١٩.

(٨) د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٣٢.

- **القول الثالث**:

يرى أحمد أمين أن لون الاعتزال أبرز في الأشعرية من الماتريدية، فقال: "لقد اتّفق الماتريدي والأشعري على كثير من المسائل الأساسية، وقد أُلِّفت كتب كثيرة وملخّصات، بعضها يشرح مذهب الماتريدي كالعقائد النسفية لنجم الدين النسفي، وبعضها يشرح عقيدة الأشعري كالسنوسية و الجوهرة، وقد أُلِّفت كتب في حصر المسائل الّتي اختلف فيها الماتريدي والأشعري، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة، ثمّ قال: إنّ لون الإعتزال أظهر في الأشعريّة بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً"(١).

- **القول الرابع**:

يرى الشيخ محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١هـ) أن الماتريدية هم الوسط بين الأشعرية والمعتزلة، وقلّما يوجد بينهم متصوّف(٢). وقد أكّد هذا الرأي الشيخ أبو زهرة فقال: " عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدية وآراء الأشعري في آخر ما انتهي إليه، نجد ثمة فرقا في التفكير، وفيما انتهى إليه الإمامان ... أن أحدهما كان يعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطيه الآخر ... ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه ... فإن الماتريدية في خط بين المعتزلة والأشاعرة ... ولذا كان قول صديقنا الكوثري: إن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدِّثين، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة صادقا "(٣).

ويبدو لي رجحان الرأي الأخير للشيخ محمد زاهد الكوثري والشيخ أبو زهرة بأن الماتريدية وسط بين الأشعرية والمعتزلة، حيث نهج الماتريدية منهجي الأشعرية والمعتزلة معا في معالجتهم لقضايا العقدية، فالماتريدية اقتربوا من المعتزلة حينما أعلوا شأن العقل، وأعطوها سلطاناً أكبر ومجالا أوسع، واقتربوا من الأشعرية حينما رأوا أن النقل هو المصدر الوحيد للإنسان في معرفة عالم الغيب، حيث وافقت الماتريدية الأشعرية في الإيمان بالسمعيات مثل: أحوال البرزخ، وأمور الآخرة من: الحشر، والنشر، والميزان، والصراط، والشفاعة، والجنة، والنار، لأنهم جعلوا مصدر التلقي فيها السمع، لأنها من الأمور الممكنة التي أخبر بها النبي ﷺ، وأيدتها نصوص الكتاب والسنة. وبالتالي فإنهم -الماتريدية والأشعرية- أثبتوا رؤية الله تعالى في الآخرة.

ومن ناحية أخرى، يلاحظ أنه إذا كان الإمام الأشعري قد برز للتوفيق بين أهل الحديث وأهل العقل (المعتزلة)، فإن الإمام الماتريدي تميز بمحاولة التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة حيث إن الأشاعرة لم يقدّروا العقل حق قدره، والمعتزلة لم يقدروا الوحي حق قدره.

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ٤/ ٩١ - ٩٥.

(٢) محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

(٣) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ١٧٦/١ - ١٧٧.

البمحث الثالث: موقع الماتريدية في جنوب شرق آسيا

قال الزبيدي في الإتحاف: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية"[١]. وقال ابن حجر الهيتمي في الزواجر: "المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي، والبدعة ما عليه فرقة من فرق المبتدعة المخالفة لاعتقاد هذين الإمامين وجميع أتباعهما"[٢]. وهذا الكلام ينطبق في جنوب شرق آسيا، حيث إذا ذكر أهل السنة والجماعة فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية.

والأشعرية والماتريدية –كممثلين لعقيدة أهل السنة والجماعة– في المجتمع الملايوي بجنوب شرق آسيا وبخاصة في إندونيسيا وماليزيا هم أغلب المسلمين في البلاد، والسبب في ذلك لأن هذين الفرقتين في غاية التسامح مع الآخر، فهم قادرون على استيعاب التعدّد والاختلاف والتعايش بين الفرق الإسلامية، بل الأديان الأخرى في دولة واحدة. وهذا مما يؤدِّي إلى نجاح الدّعوة الإسلامية المعتدلة. حيث يقوم الأشعررية والماتريدية بدور مهم في منع انتشار التطرّف والإرهاب وسط هذه الأمة.

وقد جعلت الحكومة الماليزية الإسلام دين الدولة والمجتمع، على الرغم من أن المجتمع الماليزي مجتمع متعدد الأديان، ولكن الإسلام هو أكبر الأديان في جميع المحافظات، وهو ما يقرب من ٦٥ % من السكان المسلمون، وأما بقية الأديان فهي البوذية، والمسيحيون، والهندوسي، وغيرها من الديانات. إذن الإسلام في ماليزيا هو الدين الرسمي للدولة. وتعتبر عرقية الملايو (Melayu) بأجمعها مسلمة كما هو محدَّد في المادة ١٦٠ من دستور ماليزيا[٣].

ويضمن الدستور الماليزي الحرية الدينية، ويجب على الشعب المسلم متابعة قرارات المحاكم الشرعية عندما يتعلق الأمر بالمسائل المتعلقة بدينهم. ويفترض بالقضاة الشرعيين أتباع المذهب الشافعي والذي هو المذهب الرئيسي في البلاد. فتقتصر أعمال هذه المحاكم على قضايا المسلمين فقط مثل الزواج والميراث، والردة وتحول الدين، والحضانة وغيرها. ومن هنا لا تخضع الجرائم الجنائية أو المدنية لاختصاص المحاكم الشرعية، التي لها تسلسل هرمي مماثل للمحاكم المدنية. رغم كون المحاكم المدنية هي المحاكم العليا في البلاد، فإنها لا تستطيع (بما في ذلك المحكمة الاتحادية) من حيث المبدأ نقض أي قرار يتخذ من قبل المحاكم الشرعية.

إضافة إلى أن الإسلام كدين رسمي للدولة فإنه يعتمد على عقيدة أهل السنة والجماعة، وذلك في معظم الولايات الماليزية تنص التشريعات الإسلامية باعتماد الدين الإسلامي على عقيدة أهل السنة

---

[١] اتحاف السادة المتقين، ٦/٢.

[٢] الزواجر عن اقتراف الكبائر، ١٦٥/١، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٩٩٩م.

[٣] Federal Constitution of Malaysia, Reprint as at 1 November 2010

والجماعة، بل يتم التحديد تشريعيا في ولاية جُوْهُرْ (Johor) على أن أهل السنة والجماعة هنا هم الأشاعرة والماتريدية. وأما ولاية بِيْرَاكْ (Perak) فينص على الاعتماد على المذهب الشافعي[1].

على أية حال، فإن الدولة الماليزية جعلت أهل السنة والجماعة كمصدر للإدارة الإسلامية وكشرط في تعيين المناصب الدينية الإسلامية.

وانطلاقا من هذه التشريعات التي تنص على أن الإسلام هنا يعني بما يوافق أهل السنة والجماعة. فالشيعة ممنوع الإنتشار في هذه الدولة. حيث شدّدت الحكومة الماليزية حظر نشر تعاليم الشيعة الإثنى عشرية في المجتمع الماليزي، وهذا الحذر من قبل الحكومة لا علاقة له بحقوق الإنسان وحرية التعبير عن الرأي مثلما تدّعي المنظمات الشيعية العالمية. وهذا قد أكد وزير الدولة الماليزي السابق للشؤون الإسلامية الدكتور/ جميل خير بحروم بأن الحكومة اتخذت القرار عام ١٩٩٦م بحظر نشر تعاليم الشيعة الإثني عشرية في المجتمع الماليزي وقال :"إن دستور ماليزيا يصف البلاد بأنها دولة إسلامية تستمد عقيدتها من أهل السنة والجماعة ... وإن قانون الشريعة المطبق في ماليزيا والذي يستمد تعاليمه من مذهب أهل السنة والجماعة، يأتي مكمِّلا بصيغته التنفيذية لقرارنا بحظر التشيع ... وعلى أن الدولة الماليزية، ماضية باتخاذ أقصى العقوبات على كل من يروج ويرعى أنشطة نشر التشيع في هذه البلاد، بصرف النظر عن انتماءه الطبقي أو السياسي. وفي تعليقه على الأمر قال الأمير عبد الله بن سلطان شاه ولي عهد ولاية باهانج الماليزية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي فيها، بأن الولاية تسعى حاليا لإصدار فتوى شرعية تحرم فيها التحوّل من مذهب أهل السنة والجماعة إلى التشيع باعتباره انحراف وارتداد على الطريق القويم، بغية وقف الأنشطة السرية المدفوعة الثمن التي تغذيها أوساط كامنة تنشر التشيع في ثنايا المجتمع الماليزي المسلم بشكل سري[2].

وقد أصدرت لجنة الفتوى الماليزية ١٩٩٦م قرارا بأن على المسلمين في ماليزيا الإلتزام بالتعاليم الإسلامية الموافقة مع أهل السنة والجماعة، سواء كان في المسائل العقائدية والفقهية والأخلاقية. وأما التعاليم المخالفة لأهل السنة والجماعة فلا يجوز الاعتماد عليها ونشرها في المجتمع الماليزي، إضافة إلى منع الطباعة ونشر الكتب، والمقالات، والأفلام المتعارضة مع أهل السنة والجماعة[3].

ومن أجل التصدّى لأنشطة التشيع والحركات الدينية المنحرفة عن عقيدة أهل السنة والجماعة في ماليزيا، فتم اصدار فتوى الحذر والمنع مطلقا لتلك الدعوات والحركات وبالتحديد باصدار القرارات من اثنى عشرة ولايات الماليزية فهي كالتالية:

---

[1] Seksyen 39, Enakmen Pentabiran Agama Islam Perak, 1992

[2] /http://www.dd-sunnah.net/news/view/action/view/id/16382

[3] قرار لجنة الفتوى الماليزي رقم: ٢، ١٠٢-٢٠١٢. وذلك في اجتماعها في ٥ مايون ١٩٩٦م.

١) كلانتان (Kelantan)، القرار في ٢ يناير ١٩٩٧م.

٢) بولوا بينانغ (Pulau Pinang)، القرار في ٦ يناير ١٩٩٧م.

٣) الحكومة الفيدرالية (Wilayah Persekutuan)، القرار في ٨ مارس ١٩٩٧م.

٤) مالاكا (Melaka)، القرار في ٢٧ يوليو ١٩٩٧م.

٥) تيرنغانو (Terenggano)، القرار في ٢٥ سبتمبر ١٩٩٧م.

٦) نيجري سنبيلان (Negeri Semiblan)، القرار في ١٢ مارس ١٩٩٨م.

٧) سلانجور (Selangor)، القرار في ٢٤ سبتمبر ١٩٩٨م.

٨) قدح (Kedah)، القرار في ١٨ فبراير ١٩٩٩م.

٩) بيراك (Perak)، ٤ يناير ٢٠١٢م.

١٠) جوهور (Johor)، القرار في ١٦ فبراير ٢٠١٢م.

١١) بيرليس (Perlis)، القرار في ٧ أغوسطس ٢٠١٢م.

١٢) باهانج (Pahang)، ١٢ سبتمبر ٢٠١٣م.

وبوجه خاص صدر الفتوى بالحذر على نشر العقيدة الشيعية في ولاية سلانجور الماليزية في ١٧ أكتوبر من عام ٢٠١٣م، حيث ينص بالقرارات الآتية:

١) إنّ عقيدة الشيعة وتعاليمها منحرفة ومتعارضة مع أصول مذهب أهل السنّة والجماعة. وذلك أنهم يعتقدون بأن الإمامة ركن من أركان الدين، والعصمة، والرجعة، والتقية، والبداء، ونكاح المتعة، والمهدية لمحمد بن حسن العسكري، وقالوا بأن قرآن السنة منحرف ففيه نقصان وزيادة، وأما القرآن الحقيقي فهو الذي جمعه الإمام علي وعدد آياتها تصل إلى ١٧٠٠٠ آية. وكفَّروا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم، وقالوا بأن أبا بكر، وعمر، وعثمان، ومعاوية وأتباعهم من أصنام القريش. وزادوا الشهادة بأن عليا ولي الله، وغيرها.

٢) عدم تمسك المسلمين –فرداً كان أو جماعة– للمذهب الشيعي. فمن تمسّك به عمداً، فيحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام.

٣) منع المسلمين فرداً أو جماعة الحضور والمشاركة في المجالس والاحتفالات المتعلقة بالتعاليم الشيعية.

٤) أي مسلم فرداً كان أو جماعة أعلن أو أظهر انتمائه للشيعة، إما بواسطة الإقرار بالقسم أو بطرق أخرى، فيحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام.

٥) أي مسلم فرداً كان أو جماعة يكون عضواً في مذهب الشيعة أو من أتباعه، ولكن يختبئ من خلاله في الأنشطة الإقتصاديّة والتجاريّة والتربوية والفنيّة وغير ذلك، بواسطة الجمعيّات أو المؤسّسات أو الشركات التي لها شبيهة بمذهب الشيعة واعتقاداته وتعليماته، فيحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام.

٦) أي مسلم فرداً كان أو جماعة يحاول ويسعى لإحياء تعاليم الشيعة، بواسطة الجمعيات أو المؤسّسات أو الشركات التي لها شبيهة بمذهب الشيعة واعتقاداته وتعليماته، فيحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام.

٧) منع المسلم فرداً كان أو جماعة أن يكون عضواً أو قائداً لأيَّة مجموعة أو فرقة شيعيّة، لإحياء أو نشر تلك الفرقة. فمن فعل ذلك، فهو يحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام، على حسب اعتقاد أهل السُنّة والجماعة.

٨) أي مسلم فرداً كان أو جماعة يدرّس أو يقدّم أو يساعد في عقد أيّ برنامج أو احتفال أو مجلس مرتبط بمذهب الشيعة، فيحسب كعامل بهذا المذهب واعتقاداته وتعليماته المنحرفة عن الإسلام.

٩. أيّ موادٍ للدعاية والنشر التي تبرز عن مذهب الشيعة واعتقاداته وتعليماته، أو أيّ مذهب جديد، أو فكرة جديدة، التي لها شبيهة بمذهب الشيعة واعتقاداته وتعليماته، بأيّ نوع من الإصدارات أو الطبعات أو التبليغات، في أي موقع من المواقع أو المدوّنة أو فيسبوك أو تويتر أو وسائل التواصل الاجتماعي الأخرى، فهي محرّمة.

١٠) المنع للمسلم أن يمتلك أو يحتفظ أو يطبع أو يبيع أو ينشر أو يوزّع الأفلام أو الأصوات المسجّلة، أو الرسائل أو الكتب أو المجلّات، أو أي نشرة أو الرسائل أو الوثائق التي تستخدم أيّ شكل من أشكال الشعارات والرموز والرسم البياني والعلامات المرتبطة بمذهب الشيعة. وكلّ شخص ممنوع ومنهيّ عن تقديم أي تسهيلات أو تبرعات أو مساعدات إلى طائفة الشيعة، من حيث العمل والنشر والنموّ والتطوير لمذهب الشيعة واعتقاداته وتعليماته في محافظة سلانجور بماليزيا.

١١) أي مسلم يقوم بكلّ الأُمور المذكورة أعلاها، فهو محسوب بارتكاب الأخطاء والمخالفات، ويستحق الإجراءات القانونية المطبّقة في ولاية سلانجور بماليزيا[١].

وعلى أية حال، فإن التشيع محظور رسميا في البلاد ويُعدُّ خروجا من الإسلام، وأن أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية يمثلون الإسلام في البلاد. ولذلك قام مكتب الشئون الإسلامية الماليزية (Jakim) في عام ٢٠١٣م بإعلان أن جميع فروع الشيعة منحرفة عن الإسلام، وتنتهك الشريعة الإسلامية، وفند مديرها العام داتُوك عثمان مصطفى، بشكل قاطع الادِّعاءات بوجود تقارب بين السنة والشيعة. وأضاف بأن نشر التعاليم الشيعية ليست مجرد مخالفة الفتوى، ولكن يتم أخذ مسألة الأمن القومي أيضا بعين الإعتبار من قبل وزارة الداخلية في حظر حركة الشيعة في هذا البلد، وأكّد أن مكتب الشئون

---

[١] Government of Selangor Gazette Published by Authority, 17 October 2013, Sel. P.U. 146. [Mais/Su/Buu/01-2-002-2013-4(3)] Administration of the Religion of Islam (State of Selangor)

الإسلامية الماليزية عاكف على رصد أنشطة التشيع في البلاد، معترفا بصعوبة المهمة نظرا للسرية التي تلف أنشطة أتباع هذه التعاليم التي وصفها بأنها محظورة ومنحرفة عن منهج الدعوة المتبع في البلاد[١].

المبحث الرابع: منهج الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية

ويمكننا أن نحصر أهم مناهج الماتريدية الكلامية في الترتيب التالي:

- الأول: عدم الإعتماد على التقليد.

يذم الماتريدية التقليد لمعرفة الحقائق الدينية، يقول الإمام الماتريدية: "إن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده ... فالتقليد ليس فيه سوى كثرة العدد"[٢]. يوضح هذا النص أن الماتريدية يمنعون التقليد.

والحقيقة أن منع التقليد في أصول الدين يراه معظم الفرق والمذاهب الإسلامية، كالمعتزلة فيقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد: "إن القول به يؤدِّي إلي جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضاً ... ويدل على ذلك أنه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبَّه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون إقامة البراهين"[٣].

وفي نفس الرأي يذهب الشيعة الزيدية إلى أهمية النظر في المسائل الأصولية، إذ يذهبون إلى أن التقليد مطلقا مذموم عقلا وشرعا، أما العقل فلأن المقلد لا يأمن من الهلاك بسبب ترك النظر، ولأن العقلاء يذمون من لم ينظر في أمور دينه، كما يذمونه على ترك النظر في أمور دنياه. وأما السمع فهناك آيات كثيرة تدل على وجوب النظر منها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ -سورة الغاشية، الآية: ١٧- . وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ -سورة الروم، الآية: ٨-. وقوله تعلى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ -سورة العنكبوت: ١٩- . وأما السنة فبقوله ﷺ عن جابر بن عبد الله: «قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل

---

[١] وكالة الأنباء الماليزية الرسمية برناما، ١٣ ديسمبر ٢٠١٣م.

[٢] الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣ .

[٣] عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : النظر والمعارف . تحقيق : د. إبراهيم مدكور . ١٢/١٢٣- ١٢٦.

له»[1]، وقوله ﷺ: «إنما يدرك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له »[2]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن في الكتاب محكما ومتشابها، وناسخا ومنسوخا، ولا يعلم المحكم من المتشابه، ولا الناسخ من المنسوخ إلا بنظر واستدلال عقليّ. هذه هي أهم استدلال الشيعة الزيدية على وجوب النظر، وعدم جواز التقليد مطلقا[3].

ومن هنا، يرى الإمام الشوكاني إجماع العلماء على منع التقليد في أصول الدين، حيث إنه نقل عن أبي الحسين القطان قوله: "لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد. وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء. وقال إمام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلاّ الحنابل. وقال الأسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر"[4].

– الثاني: الجمع بين العقل والنقل.

يوضح الإمام الماتريدي أن مصادر المعرفة الإنسانية تكون في ثلاثة طرق، وهي بالعيان، والأخبار، والنظر، والعيان هنا يراد به المعرفة الحسية، وأهمها الرؤية البصرية بالعين، وأما الأخبار فهي المعرفة السمعية أو النقل، وأما النظر فالمراد به نظر العقل أو المعرفة العقلية. ولكل مصدر من هذه المصادر يختص بإدراك موضوعاته وحدها، فلا يمكن لأحد أن يدرك موضوعات مصدر آخر، فمن أراد أن يدرك مسألة عقلية بالحس فقد أراد محالا، لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس، فهو كمن يريد أن يميز الأصوات بالبصر، وبين الألوان بالسمع، وكذا كل معروف بحس، أحب أن يعقل ذلك غيره ، فيقصر عنه عقله، فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس، فأراد الوصول إليه بها، لم سعه عقله[5].

وأما بخصوص المعرفة الدينية فتعتمد على مصدرين فقط لا غير، وهما: السمع والعقل، وفي ذلك يقول الإمام الماتريدي: " أصل ما يعرف به الدين ... وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل"[6].

موقف الإمام الماتريدي من النقل والعقل

---

(1) حديث ضعيف، أورده ابن شيرويه الديلمي في (الفردوس بمأثور الخطاب، رقم : ٤٦٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١٩٨٦/١م، تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول). وابن القيسراني في (كتاب معرفة التذكرة ، رقم: ٣٨٥٨، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١٤٠٦/١هـ، تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر). ويقول البيهقي: تفرد حامد بن آدم في روايته لهذا الحديث وأنه كان متهما بالكذب. انظر: شعب الإيمان، ١٥٧/٤، رقم: ٤٦٤٤. ويقول ابن عدي: إن هذا الحديث منكر المتن والإسناد. انظر : الكامل في ضعفاء الرجال، ١٠٠/٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ، تحقيق : يحيى مختار غزاوي.

(2) حديث ضعيف، أورده ابن شيرويه الديلمي في (الفردوس بمأثور الخطاب، رقم: ٢٧٦٤).

(3) انظر: أحمد بن سليمان، كتاب حقائق المعرفة في علم الكلام، ص ٦٧ – ٦٨. شرف الدين بن بدر الدين، كتاب ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، ص ٢٧. أحمد الشرفي، شرح الأساس الكبير، ٢٠٩/١-٢١٠.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٦٥ – ٢٦٦.

(5) انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٧، ٣٢.

(6) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٤.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما موقف الإمام الماتريدي من قضية العقل والنقل، فهل كان يُقَدِّمُ العقل على النقل مطلقا –كما عليه المعتزلة–، أو أنه يُقَدِّمُ النقل على العقل مطلقا–كما عليه السلف–، أو أنه يُقَدِّمُ العقل على النقل عند التعارض؟.

والحقيقة أن موقف الإمام الماتريدي تجاه هذه المسألة أي العقل والنقل متضارب، حيث ورد نص صريح يدل على أنه كان يُقَدِّمُ النقل على العقل، وذلك في قوله: "لزم قبول أخبار الرسل، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ... فمن أنكر ذلك، فهو أحق من يقضي عليه بالتعنت والمكابرة "[١].

فهذا النص يُوَضِّحُ لنا أهمية النقل لتلقى العلوم الدينية، إذ أنه المصدر الوحيد للإنسان من معرفة عالم الغيب، فالناس يعرفون السمعيات أو الأخرويات بالنقل، سواء كان من الآيات القرآنية أو من الأحاديث النبوية.

وأكد بذلك المتكلم الماتريدي الملا علي القاري (ت ١٠١٤هـ)، فقال: "ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، وإن كانت مما يستقل فيه العقل، وإلا فعلم إثبات الصانع، وعلمه وقدرته لا تتوقف –من حيث ذاتها– على الكتاب والسنة، ولكنها تتوقف عليها من حيث الاعتداد بها، لأن هذه المباحث إذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة، كانت بمنزلة العلم الإلهي للفلاسفة، لا عبرة بها على ما ذكره المحققون"[٢].

وجاء بعد ذلك القاضي كمال الدين البياضي الماتريدي (ت١٠٩٨هـ) مؤكدا على ضرورة تقديم النقل على العقل كما عليه أهل السنة والجماعة، حيث يقول: "لأنهم –أهل السنة– السواد الأعظم، المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة، المتفقون في أصول العقائد، الآخذون لها عن المحكمات دون مجرد العقول كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، لأن جعل العقل موجبا ينزع إلى التشريع، دون المنقول من غير الرسول ﷺ وأصحابه...[٣] .

وهناك نص آخر يشير إلى أن الإمام الماتريدي يقدم العقل على النقل، حيث إنه رفع من شأن العقل ومنزلته فوق النقل، كما رأينا موقفه من التحسين والتقبيح، فهو في هذه القضية مقلدا تماما للمعتزلة الذين يرون أن العقل مصدر للتحسين والتقبيح، فليس للنقل دور أو نصيب في هذا الصدد، بل دافع الإمام الماتريدي عن النظر العقلي بشدة، لأن التعقل أو النظر في رأيه أمر ضروري للغالية، بل ذهب إلى أن النظر يفضي بصاحبه إلى معرفة الباري عزَّ وجل، وأنه تعالى سوف يجزيه بالإحسان خيرا، ويعاقبه بالإساءة، فبالنظر يجتنب الإنسان ما يسخطه تعالى، ويقبل ما يرضيه، وينال شرف الدارين، ولا يجوز أن

---

[١] المصدر السابق، ص ٤.

[٢] الملا علي القاريء ، شرح الفقه الأكبر، ص ١٧.

[٣] البياضي ، إشارات المرام، ص ٥٢.

يقال: إن الله يأمر العبد بما لا يفهم، فما من شيء يأمر الله به، إلا وقد جعل تعالى لفهم ذلك سبيلا، ولكن جهات الأصول مختلفة، فتعلم إما بالنظر والفكر، وإما بخطاب السمع[(١)] .

ومن هنا ذهب الماتريدية إلى أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة بالعقل، وهذا القول موافق للمعتزلة، ومخالف للأشاعرة الذين أعلنوا أن معرفة الله تعالى إنما هي واجبة بالشرع، وأنه لا يجب ولا يحرم كفر قبل ورود السمع، لقوله تعالى : ﴿مَنِ اهْتَدَىَ فَإِنّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلّ فَإِنّمَا يَضِلّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىَ وَمَا كُنّا مُعَذّبِينَ حَتّىَ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ –الإسراء: ١٥–. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىَ حَتّىَ يَبْعَثَ فِيَ أُمّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ –القصص: ٥٩–.

وقال أبو المعين النسفي مؤكدا رأي الماتريدية القائلين بأن معرفة الله تعالى يكون بالعقل: "من لم تبلغه الوحي، وهو عاقل، ولم يعرف ربه: هل يكون معذورا أم لا ؟ عندنا: لا يكون معذورا، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا"[(٢)].

وبعض أتباع الماتريدية يردّدون مقولة العقليين المعتزلة والفلاسفة، فقال عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي: " قد صرح غير واحد من علماء الحنفية (يريد الماتريدية) بأن العقل حجة من حجج الله تعالى، ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع، وعليه فيكون إرسال الرسل، وإنزال الكتب تتمة للدين من بيان ما لا يهتدي العقول إليه من أنواع العبادات والحدود، وأمر البعث والجزاء، فإن ذلك مما يشكل مع العقل وحده، لا لنفس معرفة الخالق، فإنها تنال ببداية العقول"[(٣)].

وصرّح بذلك ابن الهمام الماتريدي (ت٨٦١هـ): "إن الشرع إنما ثبت بالعقل، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما تثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل، وهو شاهده، لبطل الشرع والعقل معا"[(٤)].

فهذا النص هو نفس العبارة لمتكلمي المعتزلة، حيث يذكر القاضي عبد الجبار أن الواجبات هو: "النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر"[(٥)]. وقد نقل الشهرستاني الأشعري عن أبي الهذيل العلاف، أنه على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل قبل ورود السمع، من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا[(٦)].

---

(١) انظر : الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ١٣٥ – ١٣٧ .

(٢) أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص ١٤٠.

(٣) عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي ، نثر اللالي على نظم الأمالي ، ص ٢٠٤ .

(٤) الكمال بن الهمام ، شرح المسايرة ، ص ٣١ – ٣٢ ، طبعة بولاق ، مصر .

(٥) شرح الأصول الخمسة، ٣٩ ، ٨٨. وانظر: المحيط بالتكليف، ص ٣٣.

(٦) الشهرستاني، ١٤٠٤هـ، الملل والنحل، ٢/١ ، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

وعلى هذا يمكن القول بأن الماتريدية يعولون في تقرير المسائل العقائدية على العقل ثم النقل، فيقدمون العقل على النقل، وبخاصة عند التعارض بينهما. يقول أحد أئمة الماتريدية: "وقد تقرَّر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل، وأما الأمر المحال عقلا فالنص الوارد فيه مصروف عن ظاهره، كالنصوص الموهمة لإثبات جسمية، أو جهة للواجب تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ –سورة الفتح، الآية: ١٠ ، فإنها مؤولة بالقدرة، وقوله : ﴿اَلرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ – سورة طه، الآية: ٥– فالاستواء مؤول بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة"[١].

ومن هنا يظهر أن الفرق بين الماتريدية وبين المعتزلة في مكانة العقل هو أن المعتزلة يقولون بأن العقل بذاته مستقل كليا بوجوب المعرفة، وأما عند الماتريدية فقولون بأن العقل آلة لوجوب المعرفة، والموجب الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى حقيقة، لكن بواسطة العقل، يعني: لا يوجب الله تعالى شيئا من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجودا، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم معرف للواجب لا موجبا، بل الموجب هو الله تعالى حقيقة، لكن بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا كالسراج، فإنه نور، بسببه تبصر العين عند النظر، لأن السراج يوجب رؤية الشيء[٢]. وبالتالي فإن الماتريدية كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلي من الأشاعرة.

– الثالث: التأويل والتفويض.

---

[١] عبد العزيز الفريهاري ، النبراس ، ص ٣١٦ – ٣١٧ ، كتبخانة إكرامية ، بشاور . بدون تاريخ .

[٢] أبو عذبة، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ١٢٠، دار ابن حزم، بيروت–لبنان، ٢٠٠٣م، ط١. عناية: بسام الجابي.

والتأويل في اللغة يدور على معنيين ، هما : الأول : الرجوع والمآل والعاقبة والمصير والحقيقة[١]. والثاني : التفسير والبيان [٢] . وهذا المعنى قد استعمله كثير من المفسرين كالطبري [٣] وابن كثير [٤] . ومن هنا يمكن القول إن التأويل مرادف للتفسير في أشهر معانيه اللّغوية، حيث جاء لفظ التأويل في آيات كثيرة ، ومعناه في جميعها : البيان ، والكشف ، والإيضاح [٥] .

وأما في الاصطلاح، فظهر لكلمة التأويل معنى ثالث في عصور متأخّرة لم يكن معروفا في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم ، فلم يظهر إلا متأخّرا لدى الفرق الكلامية والفلاسفة والصوفية وعلماء الأصول والبلاغيين ، فقالوا : " إن التأويل صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به " [٦] . وفي نفس التعريف السابق يقول الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) : " هو صرف الكلام عن ظاهره

---

[١] انظر : تهذيب اللغة ، الأزهري ، ٤٣٧/١٥ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦م، تحقيق: إبراهيم الإبياري . معجم مقاييس اللغة ، إبن فارس ، ١٥٩/١-١٦٠ ، دار الجيل ، بيروت — لبنان ، ١٩٩١م ، ، تحقيق: عبد السلام هارون .

[٢] انظر : تهذيب اللغة ، الأزهري ، ٤٥٨/١٥ .

[٣] وعلى سبيل المثال يقول الطبري في تفسيره عن بيان معاني الاستواء : " القول في تأويل قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) ... معنى إستوى إلى السماء أقبل عليها ... هو العلو والعلو هو الارتفاع ، ثم اختلف متأولو الاستواء بمعنى العلو والارتفاع في الذي استوى إلى السماء فقال بعضهم الذي استوى إلى السماء وعلا عليها هو خالقها ومنشئها ، وقال بعضهم : بل العالي إليها الدخان الذي جعله الله للأرض سماء ..." . انظر: جامع البيان عن تأويل آى القرآن له ١٩١/١ ، دار الفكر ، بيروت – لبنان ، ١٤٠٥هـ.

[٤] وعلى سبيل المثال يقول ابن كثير في تفسيره : " أن رسول الله ﷺ دعا لابن عباس ، فقال (اللهم فقهه في الدّين وعلّمه التأويل) ومن العلماء من فصل هذا المقام ، قال : التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان : أحدهما : التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه ومنه قوله تعالى (وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) وقوله (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد ، فإن أريد بالتأويل هذا فالوقف على الجلالة ، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عز وجل ... وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر : وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء كقوله نبئنا بتأويله أي بتفسيره . انظر : تفسير ابن عباس ، ٣٤٨/١ ، درا الفكر ، بيروت – لبنان ، ١٤٠١هـ .

[٥] انظر : مناهل العرفان في علوم القرآن ، الزرقاني ، ٥/٢ .

[٦] انظر : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم ، أحمد بن إبراهيم بن عيسى ، ١٢/٢ ، ١٣، ١٢٨ ، بيروت — لبنان ، ط١٤٠٦/٣هـ ، تحقيق : زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي . إرشاد الفحول ، الشوكاني ، ص ٢٩٨ ، بيروت ، ط١٩٩٢/١م ، تحقيق : محمد صعيد البدري ، دار الفكر . وراجع : ذم التأويل، ابن قدامة ، ص ٤٥ ، الدار السلفية ، الكويت ، ط١٤٠٦/١هـ ، = = تحقيق : بدر بن عبد الله بدر . شرح عقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي ، ٢٥٢/١-٢٥٦ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت — لبنان ، ط١٩٩٧/١١م ، تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط .

إلى معنى يحتمله ، أو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح " [١] . ويظهر من هذا أن كل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه ثم إلى دليل صارف له [٢] .

ولهذا يلاحظ أستاذي الدكتور محمد الجليند أن التأويل بمعناه الثالث أو الأخير لم يرد في المعاجم المتقدّمة ، وإنما ورد في لسان العرب وتاج العروس ، وكلاهما من نتاج العصور المتأخّرة عن عصور الرواية والاستشهاد والاحتجاج [٣] . ومن الضرورة الإشارة هنا، إلى أن مجال التأويل في المفهوم العام عند العلماء كما سبق ذكره ، كله يدور حول المتشابهات ، وعلى الرغم من قلة هذه المتشابهات ، فقد اختلف العلماء فيها [٤] .

وقد تكلم العلماء في تأويل المتشابهات للرد على المجسمة والمشبهة. ولذلك، فلا يتطرق التأويل بشيء إلى المحكمات. يقول الله ﷻ : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [٥] . فيدل ذلك على أن التفسير خاص بالآيات المحكمات لتفصيل مجملها وشرح غامضها ، والتأويل ينصب على المتشابهات لبيان دلالتها الصحيحة [٦] . ويذكر الإمام فخر الدين الرازي أن : " جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار " [٧] . وهذا البعض هو : المتشابه الذي تكلم فيه العلماء مجتهدين ، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب ، لا يعلمه إلا الله ، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها ، وتكلم من تكلم على ما أداه الاجتهاد إليه [٨] .

وعلى هذا ، فإن التأويل العقلي لبعض نصوص معينة من الآيات المتشابهات والسنة النبوية ، قضية أقرّها بعض المذاهب الكلامية عامة وبخاصة المعتزلة والمتكلمون من الأشاعرة.

---

[١] إرشاد الفحول ، ص ٢٩٨ .

[٢] روضة الناظر ، ابن قدامة ، ١٧٨/١ ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط١٣٩٩/٢هـ ، تحقيق : د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد .

[٣] الإمام ابن تيمية و قضية التأويل ، ص ٣٨ .

[٤] انظر : الموافقات في أصول الشريعة ، ص٩٥/٣ ، دار المعرفة ، بيروت — لبنان ، دون تاريخ ، تحقيق : عبد الله دراز .

[٥] سورة ال عمران : ٧ .

[٦] الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٤٠٩ .

[٧] أساس التقديس في علم الكلام ، ص ١٨٠ ، القاهرة ، ١٩٣٥ م .

[٨] لسان العرب ، ٣٤/١١ .

والجدير بالذكر أن بعض السلف جنحوا إلى التأويل ، حيث فسروا معنى " المعية " في الآيتين من قوله ﷻ : ﴿ أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ [١] . وقوله ﷻ : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [٢] . بأنها معية العلم لا معية الذات ، لأن الله ﷻ افتتح الآيتين بالعلم بهم وختمها به، فدل على أنه أراد العلم بهم وبأعمالهم، لا أنه نفسه في كل مكان معهم [٣].

وأورد الإمام الماتريدي الفرق بين التفسير والتأويل، فيقول: "التفسير للصحابة رضي الله عنهم"، والتأويل للفقهاء"، ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، ومنه قيل: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، لأنه فيما فسر يشهد على الله به. وأما التأويل فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من آل يؤول، أي يرجع وهو توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في التأويل مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس في التأويل الشهادة على الله، لأن المتأول لا يقول: أراد الله به كذا، ولكنه يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه، فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه "[٤].

وكما أوضحنا سابقًا أن الماتريدية قدّموا العقل على النقل عند التعارض بينهما، ومن هنا فإنهم أوجبوا اللجوء في هذه الحالة إلى التأويل المعروف بصرف ظاهر اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى يحتمله، وذلك دفعا للتعارض بين النصوص الشرعية مع الأدلة العقلية، كما في مسألة الصفات الإلهية، وفي هذا يقول أبو المعين النسفي: "إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وكون الباري تعالى جسما متبعضا متجزئا، كانت كلها محتملة لمعاني وراء الظاهر، والحجج المعقولة ... غير محملة، والعقول من أسباب المعارف، وهي حجة الله تعالى، وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها ... إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل ... والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه ... فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا"[٥]. وقول آخر له: "إن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من

---

[١] سورة المجادلة : ٧ .

[٢] سورة الحديد : ٤ .

[٣] انظر : الشريعة ، الآجري ، ص ٢٨٨ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، تحقيق : محمد حامد الفقي. مجموع فتاوى ابن تيمية ، ١٠٣/٥ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ .

[٤] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص ٥-٦.

[٥] أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، مخطوط، لوحة ٧٧-٧٨.

التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى ... فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل فيه أو تفويض المراد إليه...[١].

وخير مثال على ذلك فقد أوّل الماتريدية الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، والإستواء على العرش، والعلو.

المجيء والإتيان:

أوّل الماتريدي قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ -سورة الفجر، الآية: ٢٢-، حيث قال: "أي بالملك، وذلك كقوله : ﴿اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتَلاَ﴾ -سورة المائدة، الآية: ٢٤-، إذ معلوم أنه يقاتل بربه، ففهم منه ذلك"[٢]. وكذلك أول قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةِ ﴾ -سورة البقرة، الآية: ٢١٠-، أي أمر الله[٣].

ويناقش الماتريدية الجهمية في تعطيلهم لصفة "نزول" الله إلى السماء الدنيا[٤]. فقالوا : لو تركنا هذه النصوص على ظاهرها لزم الانتقال والأعراض و الأجسام وهذا يستلزم التغير و الزوال له تعالى، فيكون الله من الآفلين، فيجب صرف ذلك إلى ما يستحق بالربوبية.

وبناء على هذا الأساس يرى الماتريدية أن حقيقة هذه الصفات "النزول" و "الإتيان" و"المجيء". يراد بها بالنزول اللطف و الرحمة على سبيل التمثيل[٥]. أو نزول بره و عطائه، أو نزول الملك، أو المراد الإطلاع والإقبال على العباد بالرحمة [٦] . و"الإتيان" لله تعالى يراد بإتيان عذاب، أو إتيان ملائكته، أو مجاز عن التجلي أو معناه: أن يأتي الله بأمره، و بأسه[٧].

المكان والعلو والاستواء على العرش:

أشار الإمام الماتريدي آراء العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال: فمنهم من زعم أنه تعالى يوصف بأنه على العرش مستو، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة المحفوف بهم، ومنهم من يقول هو بكل مكان، ومنهم من قال بنفي الوصف بالمكان، وكذلك الأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة. وبعد أن استعرض كل هذه الأقوال فيرى من جهته أن إثبات المكان لله والاستواء على العرش يتعارض مع الوصف له بالعلو والرفعة والتعظيم والجلال ويتعارض مع قوله تعالى : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ -سورة الفرقان،

---

[١] المصدر السابق، لوحة ١١٠ وما بعدها. الباقلاني، التمهيد، ص ١٩.

[٢] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص ٨٣.

[٣] انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٤٣٥-٤٣٦.

[٤] يُلاحظُ أَنَّ الماتريديَّةَ و غيرهم من المعطِّلة فَهِمَ من نصوص " الإتيان" و"النزول" و "المجئ" ما يفهم من صفات المخلوق.

[٥] الجرجاني، شرح المواقف، ٢٥/٨.

[٦] أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص ٢٣.

[٧] الماتريدى، تأويلات أهل السنة، ٨٣/١-٨٥.

الآية: ٢-، وقوله تعالى : ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ -سورة الصافات، الآية: ٥-. ويقول الإمام الماتريدي مؤكِّدا على عدم ثبوت المكان لله تعالى:

"إن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم، ودلالة احتمال الفناء". وأنهى الماتريدي حديثه في هذه المسألة فقال: "وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ -سورة الشورى، الآية: ١١-، فنفى عن نفسه شبه الخلق، وقد بينا أن فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، **ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره** مما ذكرناه، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء، والله الموفق"(١).

وقال الماتريدي في موضع آخر: "... وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ (الرحمن على العرش استوى) على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم **لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره** مما ذكرنا ... ونؤمن بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء ... فإن الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع"(٢).

ويبدوا من هذه النصوص من أقوال الإمام الماتريدي اضطراب في الرأي بين القول بالتأويل والقول بالتفويض، فرجّح بعضهم بالتأويل، ورجّح آخرون التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من خصَّ التفويض بفئة من الناس والتأويل بفئة أخرى، قال أبو المعين النسفي الماتريدي عن آيات الصفات: "إما أن نؤمن بتنزيلها ولا ننشغل بتأويلها ... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحد" (٣).

وقال الكمال بن همام الحنفي الماتريدي: "إنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة، بل بمعنى يليق به سبحانه، وحصاله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة، إذ لا دليل على إرادته عينا، فالواجب عينا ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لاينفوه فلا بأس بصرف

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ٧٢-٧٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٦٨ – ٦٩.

(٣) أبو المعين النسفي، ١٤٠٧هـ، التمهيد في أصول الدين، ص ١٩، القاهرة ، تحقيق: عبد الرحمن قابيل.

فهمهم إلى الاستيلاء"[١]. وفي موضع آخر يقول ابن قطلوبغا الحنفي الماتريدي: "فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة"[٢].

فالماتريدية إذا ليسوا في قول واحد ورأي موحد يسيرون عليه في التأويل ولا في التفويض فأقوالهم فيه مختلفة ومتفاوتة[٣].

وعلى أية حال، فإن الإمام الماتريدي قد اتبع منهاج السلف، حيث رأى ضرورة التفويض وعدم التأويل في هذه الحالة. وأما الماتريديون الذين جاؤا بعده فلا يتابعون إمامهم، وإنما يتابعون المعتزلة في هذه المسألة متابعة تامة. وهذا ما حدث لمتأخري الأشاعرة فإنهم –كذلك– يتابعون المعتزلة في تأويل جميع الصفات الإلهية.

المبحث الخامس: أهم آراء الماتريدية الكلامية

يستحسن الإشارة إلى وجود التقارب والتشابه في الآراء بين الماتريدية والأشعرية على عدة مسائل عقائدية، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن المذهبين انبثقا من الفرقة الكلامية المعروفة بدفاعهما عن عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد صوَّر لنا الإمام البياضي –المتكلم الماتريدي– التواقف بين الفرقتين الماتريدية والأشعرية قائلا: "إنهم –الماتريدية والأشعرية– متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد، وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينهما، إذ لا يعد كل مَنْ خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفا، وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع[٤].

وفيما يلي بيان تفاصيل آراء الكلامية للماتريدية:

قضية التوحيد عند الماتريدية

مفهوم التوحيد عند علماء الكلام –ومنهم المعتزلة، والماتريدية، والأشعرية– عبارة عن إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى وإلهيته ونفيها عن غيره من المخلوقين[٥]. يقول الرازي إن التوحيد: "عبارة عن الحكم بأن الشيء واحد، وعن العلم بأن الشيء واحد، يقال: وحدته إذا وصفته بالوحدانية"[٦]. وعرفه

---

[١] الكمال ابن همام، شرح المسايرة، ص ٣٠-٣٣، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١٣٤٧/٢هـ .

[٢] المصدر السابق، ص ٣٣.

[٣] أحمد عوض الله الحربي، ١٤١٣هـ، الماتريدية –دراسة وتقويما–، دار العاصمة، الرياض.

[٤] البياضي ، إشارات المرام ، ص ٥٢ .

[٥] راجع الكتب الكلامية: الجويني، الإرشاد، ص ٥٢-٦٠. الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٩٠. الرازي، معالم أصول الدين، ص ٧١. الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٣٨، ٩٣. الماتريدي، تأويلات أهل السنة والجماعة، ص ٣٥. الباقلاني، التمهيد، ص ١٠، تبصرة الأدلة، ص ٨٤. أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل، ٥٩١/١.

[٦] الرازي، المطالب العالية، ٢٦٢/٣. وله شرح أسماء الله الحسنى، ص ٣١٥ - ٣١٦.

القاضي عبد الجبار: "أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله –تعالى– واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به[١]".

ويفهم من هذه التعريفات الكلامية أن التوحيد عند علماء الكلام يدور على العلم والإقرار، وليس عندهم تقسيمات للتوحيد –كما عند علماء السلف– مثل التوحيد العملي وهو توحيد الألوهية، فالمتكلمون وإن ذكروا الألوهية أو الإله في تعريفاتهم، فإنما يريدون به القادر على الاختراع.

وأما علماء السلف فجاء تعريفهم بأنه: "إفراد الله تعالى بما يختص به من الألوهية والربوبية والأسماء والصفات"[٢].

والتوحيد عند الماتريدية هو الإثبات بأن الله تعالى واحد في ذاته، لا قسيم له، ولا جزء له، واحد في صفاته، لا شبيه له، واحد في أفعاله، لا يشاركه أحد في إيجاد المصنوعات، فالإله عندهم هو: القادر على الاختراع. وأثبتوا لله تعالى أسماءه الحسنى، يقول الإمام الماتريدي: "الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله: الرحمن. ثم الدليل على ما قلنا مجي الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه، لكانوا سبب نقض التوحيد"[٣].

وذهب الإمام الماتريدي مثل ما ذهب إليه سائر أهل السنة إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يسمَّى الله تعالى إلا بما سمى به نفسه، وجاء به الشرع، إذن فلا يجوز إطلاق اسم الجسم على الله، إذ لا دليل سمعي يبيح ذلك، فلفظ الجسم ليس من أسمائه تعالى، وكذلك لا دليل عقلي يسمح بإطلاق اسم الجسم عليه سبحانه، لأن الجسم اسم لذي الأبعاد الثلاثة، وما يحتمل التجزئة والتبعيض واللون والطعم ونحو ذلك[٤] . يقول الإمام الماتريدي مؤكدا ذلك القول: "لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك ... لأنه لا يعرف في أسمائه هذا بالنقل، وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه" [٥].

ويقول أبو المعين النسفي: "إن معنى الاسم لو كان ثابتا من غير إحالة، لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيبا، وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية، ولا فقيها، وإن كان عالما بالأحكام ومعانيها ..."[٦]. وقال أبو البركات

---

[١] أحمد بن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

[٢] راجع الكتب السلفية: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧٦/١، ١٣٦. ١٦/٣. ٢٠٢/١٣. وله: درء تعارض العقل والنقل، ١٧٤/١. ابن القيم، مدارج السالكين، ٣٥٩/٣. وله: بدئع الفوائد، ١٨٠/١. ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ٢٨/١، ٢٩، ٤١.

[٣] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٩٣.

[٤] المصدر السابق، ص ٣٨ وما بعدها.

[٥] الماتريدي، تأويلات أهل السنة والجماعة، ص ٣٥.

[٦] الباقلاني، التمهيد، ص ١٠، تبصرة الأدلة، ص ٨٤.

عبد الله النسفي (ت ٧١٠هـ) في بيان الإلحاد في أسمائه تعالى: "فيسمون بغير الأسماء الحسنى، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، نحو أن يقولوا: يا سخي، يا رفيق، لأنه لم يسم نفسه بذلك، ومن الإلحاد تسميته بالجسم، والجوهر، والعقل، والعلة"[١] .

وفيما يتعلق بمسألة الاسم والمسمى، فقد ذهب الماتريدية إلى القول بأن الاسم هو المسمَّى، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ -الرحمن: ٧٨-، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ -الأعلى: ١-، وكذلك استدلوا بالعقل، حيث قالوا بأن الله هو الخالق وما سواه مخلوق، فلو كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقة، وللزم أن لا يكون له اسم في الأزل. وقال البزدوي: "إن الدليل يضطرنا وكل عاقل إلى القول بأن الاسم نفس المسمى، فإن الناس أمروا بأن يعبدوا الله تعالى، ويوحدوا الله تعالى، ويعظموه ويكبروه ويهللوه، ولو أن الاسم غير المسمى لكان هذا خطأ"[٢].

وقد أكّد بذلك أبو المعين النسفي قائلا: "اعلم أن الاسم والمسمى واحد ... والله تعالى بجميع أسمائه واحد، ودليلنا قول الله عز وجل: ﴿فَاعْبُدُ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّيْن﴾ -الزمر: ١-، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ إِلَهًا وَاحَدًا﴾ -التوبة: ٣١-، الله أمرنا بأن نوحد الله تعالى، فلو كان اسم الله غير الله لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى"[٣].

وذهب الماتريدية إلى أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة بالعقل، وهذا القول موافق للمعتزلة، ومخالف للأشاعرة الذين أعلنوا أن معرفة الله تعالى إنما هي واجبة بالشرع، وأنه لا يجب ولا يحرم كفر قبل ورود السمع، لقوله تعالى : ﴿مَنِ اهْتَدَىَ فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلّ فَإِنَّمَا يَضِلّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىَ وَمَا كُنّا مُعَذّبِينَ حَتّىَ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ -الإسراء: ١٥-. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىَ حَتّىَ يَبْعَثَ فِيَ أُمّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ -القصص: ٥٩- . وجاء قول أبي المعين النسفي مؤكدا رأي الماتريدية القائلين بأن معرفة الله تعالى يكون بالعقل: "من لم تبلغه الوحي، وهو عاقل، ولم يعرف ربه: هل يكون معذورا أم لا ؟ عندنا: لا يكون معذورا، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا"[٤].

---

[١] أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل، ٥٩١/١.

[٢] البزدوي، أصول الدين، ص ٨٨-٩٠.

[٣] أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص ٣٧. وانظر: التبصرة، ص ١٩٨.

[٤] أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص ١٤٠.

وفي قضية الصفات الإلهية عند الماتريدية، فرأى معظم الماتريدية بحصر ثمان للصفات الإلهية، وفي هذا يقول كمال الدين البياضي (ت ١٠٩٨هـ) –أحد متأخري الماتريدية–: "وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية، والصفات الأخرى راجعة إليها"(١) .

إذن يمكن القول بأنهم أثبتوا ثماني صفاتٍ لله تعالى فقط، على خلاف بينهم وهي: الحياة، القدرة، العلم، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، التكوين. وعلى أن جميع الأفعال المتعدية ترجع إلى التكوين، أما ما عدا ذلك من الصفات التي دل عليها الكتاب والسنة (الصفات الخبرية) من صفات ذاتية، أو صفات فعلية، فإنها لا تدخل في نطاق العقل، ولذلك قالوا بنفيها جميعاً.

وتوقَّف الإمام الماتريدي في مسألة صلة الذات بالصفات، حيث امتنع عن الخوض في هذه المسألة، واكتفى بالتأكيْد على استحالة وجود ذات منفكة عن الصفات، وأن أسماء الله أغيار، "لأن قولنا عليم غير قولنا قدير"، فهنا فند الإمام الماتريدي رأى المعتزلة القائلون بأن الصفات هي هي أي الصفات الإلهية الثلاث التي أثبتوها وهي العلم والقدرة والحياة، إنما عين الذات الإلهية، وليست زائدة عليها أو مغايرة لها، وكذا أنكر الماتريدي قول الظاهرية بأن أسماء الله تعال مجرد أسماء أعلام، فأثبت –الماتريدي– أن أسماء الله ترجع إلى الاشتقاق من الصفات، ولولا ذلك لصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم (٢) .

وأما متأخرو الماتريدية فقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، وقالوا بأن صفات الله لا هي هو ولا غيره، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتا، ولو كانت غيرا لزم تعدد القدماء، لأن الغيرين هما الذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، قال أوشي نظما:

صفات الله ليست عين ذاته   ولا غيرًا سواه ذا انفصالٍ

وقد شرح ملا علي القاري –أحد متأخري الماتريدية– هذا البيت قائلا: "أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها ... لو كانت عينا لكانت ذاتا، ولو كانت غيرا لزم التركيب، وهو من المحالات"(٣).

قضية النبوة عند الماتريدية

تعد قضية النبوة من أهم قضايا الإسلام وأكثرها حساسية، وكان الفارابي هو أول فيلسوف مسلم عالج هذه القضية، فصاغ نظرية كاملة، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين، وقد جاءت هذه النظرية أهم محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه

---

(١) البياضي، إشارات المرام، ص ١٨٨.

(٢) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٦٥ – ٦٦.

(٣) ملا علي القاري، ضوء المعالي، ص ٢٤ – ٢٦.

الفلسفي، تقوم على دعائم من علم النفس، وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والأخلاق[١] . ثم جاء ابن سينا بعده مسترشدا بنظريته في النبوة، لأنه لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها، فأبقى على خطوطها العامة وصفاتها الرئيسية، وتتناول بعض تفاصيلها بالتغيير والتبديل، وتوسع فيها حتى جعلها من صميم مذهبه [٢].

اتفق الماتريدية معا الأشعرية القائلون بأن بعثة الرسل ممكن عقلا، وليس مستحيلا أو ممتنعا كما عليه البراهمة والصائبة، ولا وجوبا كما عليه المعتزلة والفلاسفة. وكون إمكان البعثة من الله عقلا، فلأنه من الأمور الممكنة، وكل ممكن يجوز في حقه عز وجل فعله أو تركه. فالله قادر وفاعل مختار فله أن يتصرف في ملكه وعباده بالأمر والنهي، وله أن يختار قوما منهم لتعريف الإسلام وما جاء به من أمر ونهي. وقد أورد التفتازاني هذا الكلام في كتابه (شرح المقاصد) قائلا: "المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومن من قال بعد الاحتياج إليها كالبراهمة —جمع من الهند أصحاب برهام، ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات"[٣]. وأكد علماء الماتريدية إمكان البعث، فقال التفتازاني بأنها: "لطف ورحمة من الله يحسن فعلها ولا يقبح تركها"[٤]. وقال البياضي موضحا كذلك إمكان البعثة: "والمختار أنها –أي النبوة– لطف من الله ورحمة يحسن فعلها، ولا يقبح تركها، ولا يتبنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه، كما زعمه الفلاسفة، بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته"[٥]. ويفهم من هذا النص أن الله قادر مختار بمعنى أنه إذا شاء أن يفعل شيئا فعله، وإن شاء أن يترك شيئا تركه.

وناقش الماتريدية رأي المنكرين للنبوة في عدة شبهاتهم تحدَّث عنها التفتازاني:

- الشبهة الأولى: إن البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك ... وأجاب بأن: "المنع لجواز أن ينصب دليلا له أو يخلق علما ضروريا فيه".

---

[١] في الفلسفة الإسلامية — منهج وطبيقه — ، د. إبراهيم مدكور ، ٧٠/١ . تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخوري و خليل الجر ، ١٥٢/٢ — ١٥٣ .

[٢] من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، د. عبد الرحمن مرحبا ، ٥٥١/٢ ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت — لبنان ، ١٤٢٠هـ — ٢٠٠٠م .

ومما هو جدير بالذكر ، أن الدكتور ريتشاد فالتزر Richard Walze يرى أن كلام الفارابي عن قوة المخيلة قد أخذه عن بعض الفلاسفة اليونانيين الذين تأثروا بكلام أرسطو عن المخيلة أو الفنطاسيا بعد أن حورت بواسطة الرواقيين ، ثم أخذت اتجاها جديدا على يد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . انظر : Greek into Arabic, pp. 200-207, Oxford, 1962 - عن مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ، د. محمد رشاد سالم ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م – .

[٣] التفتازاني، ٢٠٠١، شرح المقاصد، ٢٧١/٣، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين.

[٤] المصدر السابق، ٢٧٠/٣.

[٥] البياضي، إشارات المرام، ص ٢٧٠.

- الشبهة الثانية: وهي للبراهمة أن ما جاء به النبي إما أن يكون موافقا للعقل حسنا عنده، فيقبل ويفعل، وإن لم يكن نبيا أو مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك، وإن جاء به النبي، وأيا ما كان لا حاجة إليه، فإن قيل: لعله لا يكون حسنا عند العقل، ولا قبيحا، قلنا: فيفعل عند الحاجة، لأن مجرد الاحتمال لا يعارض تنجز الاحتياج، ويترك عند عدمها للاحتياط ... وأجاب بأن: "ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده. بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد. وقد لا يستقل، فيدله عليه ويرشده".
- الشبهة الثالثة: إن العمدة في باب البعثة هي التكليف، وهو عبث لا يليق بالحكيم، إذ لا يشمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة، ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع ... وأجاب بأن: "مضاره الناجزة قليلة جد بالنسبة إلى منافعها الدنيوية والأخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر شريعة النبوة، فضلا عن الكاشفين عن أسرارها الخفية".
- الشبهة الرابعة: وهي لأهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى، وترك الطاعة أنا نجد الشرائع مشملة على أفعال وهيئات لا يشك في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد في الحج والصلاة ... وأجاب بأنها: "أمور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين، وتطويعا لنفوسهم وتأكيدا لملكة امتثالهم الأوامر والنواهي"[١].

وهذه المناقشة تثبت مدى عناية علماء الماتريدية في بحث قضايا النبوات والرد على من أنكرها جملة كالبراهمة.

وفي مسألة الفرق بين النبي والرسول فأن الماتريدية لم يفرِّقوا في أمر التبليغ بين النبي والرسول، حيث يرون أن الله أمر النبي والرسول بتبليغ ما أوحي إليهما، وإنما الفرق بينهما في نزول الكتاب، فالرسول عندهم من بعثه الله تعالى إلى الخلق وأنزل عليه كتابا كإبراهيم، وداود، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ، أما النبي فمن لا كتاب له، وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله، إذن، فالرسول أخص من النبي، وكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا[٢]. وعن حقيقة النبوة يرى الماتريدية أن النبوة منحة إلهية لا تنال بالاكتساب –أي بالمجاهدة والمعاناة–، ولا تنال بمجرد التشهي والرغبة. وإنما هي هبة من الله تعالى، لقول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ –الأنعام: ١٢٤–، يقول التفتازاني موضِّحًا حقيقة النبوة بأنها اختيار من عند الله عز وجل: "البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري، وعلمه، وقدرته ... بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده"[٣]. والدليل على ذلك قوله

---

[١] التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٧٠/٣.

[٢] راجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٧٢/٣. البياضي، إشارات المرام، ص ٢٧٩.

[٣] التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٦٩/٣–٢٧٠. وانظر: إشارة المرام، البياضي، ص ٢٧٩–٢٧٠.

ﷺ: (إن الله اصفطى من ولد آدم إبراهيم، واصطفى من ولده إسماعيل، واصطفى من ولد إسماعيل بني كنانة، واصطفى من بني كنانة قريشا، واصفطى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم) [1]. أورد هذا الحديث صاحب كتاب (إشارات المرام) [2]. وقد أكد هذا المعنى صاحب (رسالة بيان الاعتقاد): "ولا يشترط في النبوة شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والآنقطاعات كما يزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده والنبوة رحمة وموهبة بمشيئة الله تعالى"[3].

واتضح من هذا النص أن النبوة عند الماتريدية اختيار من الله واصطفاء لا تبلغ بكسب ولا بغيره.

وعن العصمة والمعجزة فيرى الماتريدية بأن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، أي من جميع المعاصي، ومن الكفر لأنه أكبر الكبائر، وأن عصمة الأنبياء ثابتة لهم قبل النبوة وبعدها على الأصح، وهم مؤيدون بالمعجزات الباهرات والآيات الظاهرات، لكن كانت منهم أي من بعض الأنبياء قبل ظهور مراتب النبوة أو بعد ثبوت مناقب الرسالة (زلات) أي عثرات بالنسبة إلى مالهم من على المقامات وثنى الحالات، كما وقع لآدم عليه الصلاة والسلام في أكله من الشجرة على وجه النسياء، أو ترك العزيمة، واختيار الرخصة ظنا منه أن المراد بالشجرة المنهية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ -البقرة، ٣٥-. هي الشخصية لا الجنسية، فأكل من الجنس لا من الشخص بناء على الحكمة الإلهية ليظهر ضعف قدرة البشرية، وقوة اقتضاء مغفرة الربوبية[4]. وذكر ملا علي القارئ أن الإمام الماتريدي قال: "إن العصمة لا تزيل المحنة أي الإبتلاء والإمتحان يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للإبتلاء والإختيار"[5].

وأوضح كمال الدين البياضي المعجزة بأنها: "أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة، فعمم بالأمر للفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدمه كعدم إحراق النار"[6]. وقال أبو المعين السنفي في تعريفه للمعجزة: "وحدُّها على طريق المتكلمين، أنها ظهور أمر بخلاف العادة، في دار التكليف، لإظهار صدق مدّعي النبوة، مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله. وإنما قيد بدار التكليف، لأنها مدّعي النبوة، ليقع الاحتراز به، عما يظهر مدّعي الألوهية، إذ ظهور ذلك على يده جائز عندنا، وفيه أيضا احتراز عما يظهر على يد الولي، إذ ظهور ذلك كرامة للولي جائز عندنا. وإنما قلنا لإظهار صدقه، لأن ذلك لو ظهر لإظهار كذبه ... لا يكون ذلك معجزة له، ولا دليلا على صدقه، بل يكون دليلا على كذبه في دعواه. وإنما قلنا مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، لأن الناقض للعادة

---

(١) إشارة المرام، البياضي، ص ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٣) محمد يوسف عاطف، رسالة في بيان الاعتقاد، ص ٢١، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم: ٣٤٨٨، بخيت: ٤٥٩٣٧.

(٤) ملا علي القارئ، شرح الفقه الأكبر، ص ٩٥-٩٦.

(٥) ملا علي القارئ، شرح الفقه الأكبر، ص ٩٤.

(٦) البياضي، إشارات المرام، ص ٢٧٠.

لو ظهر على يده، ثم ظهر على يد المتحدي به مثله، لخرج ما ظهر على يده عند المعارضة عن الدلالة، إذ مثله ظهر على يدي من يكذبه، يكون دليل صدق من يكذبه، فيكون دليل كذبه، فيتعارض الدليلان فيسقطان.

ورأي الماتريدية بأن النبوة تثبت بطريقين:

- الأول: النظر في صفات الأنبياء والخلقية قبل الرسالة وبعدها.
- الثاني: تأييد الله تعالى لهم بالمعجزات والآيات والبراهين الدالة على صدقهم.

ونص على ذلك الإمام الماتريدي، حيث قال: "ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك ولا تربيتهم تبلغ ذلك على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار وهذا مما تميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له ... والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشؤوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه"[1].

قضية أفعال العباد عند الماتريدية

إن مسألة أفعال العباد من المشكلات التي اختلفت حولها الفرق الكلامية، وقد شغلت الفكر الإنساني منذ القدم، وإذا أثيرت مسألة القدر في أي وسط كان، فإنها تقسمه إلى قسمين يقول أحدهما بالجبر والآخر بالاختيار، وقديما قرَّر الفلاسفة أَنَّ الإنسان مختارٌ، فقالوا: "نزوع الإنسان إلى بعض ما أدركه بالجملة هو الإرادة، وإن كان ذلك عن روية سمي الاختيار وهذا في الإنسان خاصة"[2]. ويذكر الدكتور البهي أن اليهود أثاروا قضية الجبر والاختيار في دينهم ففرقت بينهم، حيث ينقل عنهم أن القرائين أي النصيين يقولون أو القدر، وأن الربانيين يقولون بالاختيار[3]. أما النصارى فأثاروا مشكلة الجبر والاختيار أيضا فانقسموا إلى قسمين قول يرى بالجبر وقول يرى بالاختيار[4].

---

[1] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ١٨٨-١٨٩. ٢٠٢-٢١٠.

[2] الفارابي، ١٩٤٨م، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٦ بتصرف يسير، مكتبة صبيح.

[3] د. البهي، ١٩٦٧م، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٨٩، دار الكتاب العربي.

[4] د. عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، ص ١٣٦، دار الكتب، مطبعة حسان، القاهرة بدون تاريخ.

ويظهر من هذه الأقوال أن مسألة أفعال العباد من المسائل الشائكة التي خاضت فيها جميع الأديان وفرق الأمة بحق وباطل.

ونأتي لرأي الماتريدية في هذه القضية، حيث يستعرض الإمام الماتريدي في هذه المسألة موقفين أساسيين هما: الجبر والقدرية. ويقول عن الموقف الأول: " اختلف منتحلوا الإسلام في أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا، وحقيقتها لله بأوجه: أحدهما إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة ... لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه شيء ... والثاني: أن بتحقيق الفعل لغيره تشابها في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله : ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ -الرعد: ١٦- ... والثالث: أنه لو جعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى "خلق"، فيلزم اسم "خالق"، وذلك مما أباه الجميع، حيث قالوا: لا خالق إلا الله".

وفنَّد الماتريدي هذا الرأي ووضّح ضرورة تحقيق الفعل للعباد، بالسمع والعقل، فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنفي به، والثاني: الوعيد فيه والوعد له، على تسمية ذلك في كل هذا فعلا، من نحو قوله: ﴿اعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ﴾ -فصلت: ٤٠-، وقوله : ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ -الحج: ٧٧-، وفي الجزاء: ﴿يُرِيْهُمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ﴾ -البقرة: ١٦٧-، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها، وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب[١].

ومن الملاحظ أن الإمام الماتريدي اقترب من رأي الإمام الأشعري في هذا الصدد وهو يناقش الجبرية، ويتضح ذلك من أقوال علماء الماتريدية كقول أبي معين السنفي، حيث قال: "وعندنا فعل العبد هو مخلوق لله تعالى ومفعوله ... والله تعالى هو الذي يتولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود ، والعبد اكتسبه وباشره"[٢]. ويقول صاحب كتاب "مميزات مذهب الماتريدية: "... فمذهب أهل الحق أن الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها، وهو كاسب في أفعال الاختيار"[٣]. فهذه النصوص كلها تدل على قربة مذهبي الأشعري والماتريدي، إلا أن هذا الاقتراب لا يعني تطابق المذهبين، فقد كان الأشاعرة أميل إلى المجبرة، أما الماتريدية فإنهم أكثر تأكيدا لقدرة العبد على الفعل[٤].

وأما عن الموقف الثاني وهو موقف قدري، فحكي لنا الإمام الماتريدي قائلا: "أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية، وتبرأ كل منهم منه، وقد روي في ذلك عن رسول الله ﷺ ... قوله: القدرية مجوس

---

[١] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

[٢] أبو المعين النسفي، التبصرة، ٣٧٢.

[٣] نقلا عن الحربي في كتابه "الماتريدي"، ص ٤٤١.

[٤] انظر : د. عبد الفتاح فؤاد ، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ١/٤٤٠ .

هذه الأمة، ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها"[١]. وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن الله[٢]. والمجوس هم أصحاب المذاهب الثنوية أو الإثنينية الفارسية القديمة الذي يرجعون العالم إلى أصلين أو فاعلين: النور والظلمة، وينسب الماتريدي إلى المجوس القول: "إن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ، ولا فاسدا ، ولا أمات وليا، ولا قوى عدوا، ولا أبقى الشياطين ..."، ثم يشبه موقف المعتزلة القدرية بموقف المجوس، لنفي كل منهما صدور القبائح عن الله، فيقو : "إن أصل الاعتزال مقدر على ذلك ..."[٣].

وفند الإمام الماتريدي هذا رأي القدرية حيث يرى أن القول: "أن لا خالق غير الله، ولا رب سواه، ولو جعلنا حدث الأفعال، وخروجها على تقدير من أرباها لجعلنا لها (أي لأربابها) وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقا، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه"[٤].

وفي موضع آخر يبيّن الإمام الماتريدي أن أفعال العباد في الحقيقة حركات وسكون في الظاهر، والله قادر عليها ولولا ذلك ما أقدرهم عليها ، فصارت أفعالهم تحت قدرته تعالى. وقدرة العبد ناقصة، يمكن أن تزول ، ولكل إنسان قدرة على ما ليس لغيره، أما قدرة الله تعالى فيه فوق كل منقوص، أي أنها كاملة مطلقة ثابتة، ولو جاز خروج شيء من تحت قدرته، فكيف نؤمن بوعده ووعيده ؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون؟ وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذي خلق، وهو لا يقدر على فعل بعوض فضلا عن فعل هو أقوى منه ؟. إن الله هو مالك كل شيء بذاته، لأنه خالق كل شيء، فإن كان غير مالك لفعل العباد فيكون ملكه ناقصا، وهذا باطل[٥]. والمعتزلة "جعلت للعبد قدرة على الكسب، ولم تجعل لله، فصار العبد بذلك أعظم في القدرة"، بل لقد جعلوا للعبد قدرة على منع الرب عن فعله. هكذا " ثبت أن الله خالق الأفعال كلها "[٦]. بخلاف ما يزعم القدرية.

وبعد كل هذه الانتقادات الماتريدية لموقف الجبرية والقدرية من أفعال العباد، يثبت الإمام الماتريدي أن أفعال العباد مخلوقة لله، ومكتسبة لهم، وفي ذلك يقول : "والعدل هو القول بتحقيق الأمرين، ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه، محمودا به، كما قال: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ –الأنعام: ١٠١–. وقال: ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ –البقرة: ٢٠–، وليكون عدلا متفضلا كما قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ﴾ –فصلت: ٤٦–. وقال: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيْلاً﴾ –النساء: ٨٣–، ثم الدليل على لزوم القول بهذا –مع ما فينا بينا كفاية– وجود أحوال في أفعال العباد لا تبلغها أوهامهم، ولا

---

[١] الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣١٤ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٣١٨ .

[٣] المصدر السابق ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ ، ٣١٤ – ٣١٦ .

[٤] المصدر السابق ، ص ٢٣٠ .

[٥] الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٢٣٠ – ٢٣٢ ، ٢٥٤ – ٢٥٥ .

[٦] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢٣٥ .

تقدرها عقولهم، وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم، وتبلغها عقولهم، فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم، ومن الوجه الثاني لهم"[١].

وأضاف الإمام الماتريدي بيان قدرة العبد أو الاستطاعة، إذ يبين أنه على قسمين هما: استطاعة الأحوال والأسباب، واستطاعة الأفعال .

- **والأولى:** تعني سلامة الأسباب، وصحة الآلات، وهي تتقدم الفعل، وليست علة للفعل، وإن كان الفعل لا يقوم إلا بها. ويسمى هذا القسم استطاعة الأسباب والأحوال، ولا تقوم الأفعال إلا بها، وهي من النعم التي يكرم الله بها من يشاء، ولولاها لم يحتمل أحد الأمر والنهي.
- **والثانية:** استطاعة الأفعال، وتعني فعل الاختيار، وهي التي بها يتم الفعل، لهي ليست سابقة على الفعل، بل هي مقترنة بالفعل، وبهذا الفعل يكون الثواب والعقاب، أي أنها مناط التكليف، واستطاعة الأفعال تحدث بحدوث الأفعال، فهي كالوقت لا تبقى، أي أن الاستطاعة ليست صفة ثابتة للعبد، وإنما يخلقها الله له، وتزول بزوال الفعل، فهي مصاحبة للفعل، وليست سابقة عليه، وههنا يلتقي الماتريدي والأشعري، ويخالفان المعتزلة[٢]. وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية من أنها سابقة على الفعل[٣].

ويستدل الإمام الماتريدي على صحة ما ذهب إليه موضحا أن الاستطاعة إنما هي قوة، ولا قوة إلا بالله، وعلى ذلك مجيء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت الاستطاعة موجودة وجودا مسبقا كان السؤال ضربا من العبث. كما أن القوة ليست هي من أجزاء الجسم، فهي عرض في الحقيقة، والأعراض لا تبقى، فيلزم القول بالكون — أي كون الاستطاعة — مع الفعل. وأيضا القوة إذ هي للأفعال، وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة. ومما يثبت أيضا زوال الاستطاعة، أن الله صير الخلق جميعا فقراء إليه، وهو الغني الحميد، لذلك لم يجز أن يقع لهم الغني عنه، فلو كان للعبد استطاعة ذاتية ثابتة لصار غنيا عن الله، وذلك قبيح[٤].

ولقد نقل الإمام البياضي قول الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة: "وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، والله خالقها بتأثير قدرته تعالى في إيجادها"[٥]. ويتضح من هذا النص أن أبا حنيفة يقول بنظرية الكسب حيث أنه يفصل بين الكسب

---

[١] المصدر السابق ، ص ٢٢٩.

[٢] انظر : د. عبد الفتاح فؤاد ، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ٤٤٣/١ .

[٣] احتج المعتزلة على أسبقية الاستطاعة للفعل بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ -التغابن: ١٦-. فينبغي أن يكون كل من لزم التقوى أن تكون استطاعتها موجودة معه، وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى، إذ غير التقي لزمه التقوى، فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى، وفي وجود استطاعة التقوى، ولا تقوى قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى.

[٤] انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢٥٦-٢٦٢. وتأويلات أهل السنة له، ص ٦٦٩-٦٧٠.

[٥] البياضي ، إشارات المرام ، ص ٢٥٤ .

والخلق، فالكسب للعبد والخلق والإيجاد لله تعالى، وهو في هذا يتوسط بين القول بالجبر المطلق والقول بالقدر المطلق، فهو لا ينفي الحرية عن العبد حتى يكون مجبرا، ولا يعطي له القدرة الكاملة حتى يكون مستقلا في تأثيره. وفي موضع آخر نقل أبو المنتهى قول أبي حنيفة تأكيدا على هذا المعنى: "إن الله لم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكن خلقهم أشخاصا، والإيمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فإن آمن من بعد ذلك علمه مؤمنا في حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته"(١).

إذن، فالله سبحانه وتعالى قد منح العبد استطاعة كلية، والعبد هو الذي يصرفها إلى الطاعة أو المعصية، إلى الإيمان أو الكفر: "والعبد معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية"(٢).

والجدير بالذكر هنا مخالفة الإمام الماتريدي للأشاعرة حين يقول إن الاستطاعة لا تصلح للشيء وضده معا، ويذكر أن أبا حنيفة وجماعته (والماتريدي من جماعته) وكذلك أهل الاعتزال يقولون عن الاستطاعة: هي تصلح للأمرين جميعا ، ويستصوب الماتريدي هذا المذهب القائل بالقدرة على الشيء وضده(٣). كما يخالف الإمام الماتريدي الأشاعرة في قولهم بجواز تكليف المرء ما لا يطيق ، قوله في ذلك: "الأصل أن تكليف منع عنه الطاقة فاسد في العقل"(٤).

وأما بالنسبة لأفعال العباد غير المباشرة، وهي الأفعال المتولدة التي تحدث بدون قصد أو اختيار، فأَوضَح أبو المعين النسفي أنها ليست من أفعال العباد بطريق الخلق أو الاكتساب، فهي ليست منهم بطريق الخلق، وذلك لثبوت قدرة الاختراع لغير الله محال، وأيضا ليست بطريق الاكتساب لا يكون إلا بما يقوم في محل قدرته، وعلى هذا لا تنسب هذه الأفعال المتولدة للعباد، وذلك لعدم قدرتهم على الاختراع، ولعدم تعلق قدرتهم بما ليس في محل قدرتهم، وعلى هذا فالألم الموجود في المضروب عقب ضرب الإنسان له والانكسار في الزجاجة عقيب كسر الإنسان أو من الحركة في الخشبة عقب اعتماد الرجل عليها، كل ذلك مخلوق لله تعالى ولا صنع للعبد فيه، لانعدام قدرة التخليق واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته، وهذا خلاف ما ذهبت إليه المعتزلة(٥). والمقتول ميت بأجله، وليس مقطوع الأجل، وذلك لأن القتل فعل قائم بالقاتل، وهو فعل يخلق الله تعالى عقبه في الحيوان الموت وانزهاق الروح، والموت مخلوق الله تعالى في الميت لا صنع للقاتل في المحل. ولكن ليس معنى ذلك انتفاء مسؤلية القاتل عن القتل، وعدم

---

(١) أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٠ .

(٢) ملا علي القاري ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٥٥ .

(٣) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٢٦٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦٦ .

(٥) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٠ – ٤٠١ .

إيجاب القصاص، فالقصاص يقع على القاتل، وذلك لاكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه، لا على ما وجد في المحل، أي ليس على الموت، وإنما على الفعل المنهي عنه، الذي أجرى الله العادة بحدوث الموت عقبه[1].

وفي مسألة الحكمة في أفعال الله تعالى، يذهب الماتريدية إلى أن أفعال الله سبحانه وتعالى معللة بمصالح العباد، ويخالفون المعتزلة بأن الأصلح غير واجب عليه تعالى -وإنما هو التفضل منه جل شأنه والإحسان- الذي يجري مجرى السنة الإلهية. وبهذا أيضا يخالف الماتريدية الأشاعرة لنفيها قطعا أن يكون لشيء من أفعال الله تعالى علة مشتملة على حكمة تقضي إيجاد ذلك الفعل أو عدمه، وهو رد فعل لقول المعتزلة بالوجوب على الله حتى أنكر الأشاعرة كل "لام تعليل" في القرآن، وقالوا: إن كونه يفعل شيئا لعلة ينافي كونه مختارا مريدا. وهذا الأصل تسميه بعض كتبهم "نفي الغرض عن الله"، ويعتبرونه من لوازم التنزيه، وجعلوا أفعاله تعالى كلها راجعة إلى محض المشيئة، ولا تعليق لصفة أخرى- كالحكمة مثلا- بها.

ومن هنا، دحض الماتريدية على من لا يقولون بالتعليل، يقول صاحب التلويح: "وما أبعد من الحق قول من قال: إنها غير معللة بها، فإن بعثة الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة. وقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ -الذاريات:٥٦-، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ -البينة: ٥-، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا. وأيضاً: لو لم يفعل لغرض -أصلاً-: يلزم العبث" . ويرد الماتريدي حجَّة المانعين للتعليل تنزيهاً له -سبحانه- عن الغرض بأن الغرض عائد إلى العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضر عنه، ولذلك فإن المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد: فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه. وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب -جل شأنه- لا يصلح أن يكون مصدراً لآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك، فتوقف التأثير في المعلولات على العلل شرعية كانت أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه، فمنفعة تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم .

إذن، فأفعاله تعالى -عند الماتريدية- معلَّلَةٌ بالمصالح والحكم تفضّلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح.

قضية الإيمان عند الماتريدية

وردتْ آيات كثيرة في كتاب الله تعالى تتحدَّث عن الإيمان بالله وتُبيِّن أهميته، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْ﴾ -العصر: ١، ٣-. فسعادة الإنسان في الدارين -الدنيا والآخرة- مبنية على قوة إيمانه بالله تعالى وقربه منه،

---

[1] أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٠٤ .

فمن أطاع الله حق طاعته وآمن به إيمانا حقا ، واجتنب ما نهى عنه، فقد فازا فوزا عظيما، كما أن نجاة الإنسان من عذاب الله تبارك وتعالى، ومن عقابه الذي توعد به الكافرون هو لإيمان به عز وجل. قال تعالى: ﴿يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً﴾ – الأحزاب: ٧١–.

يتصل النزاع والخلاف في حقيقة الإيمان بتاريخ مولد المعتزلة، وذلك حينما اشتدت حملات فرقة الخوارج على الحكام الأمويين وعلى جميع من لم يؤازرهم في حروبهم مع الحكام. وكان شعارهم تكفير العصاة وجميع المخالفين لهم، وزعموا أن لا واسطة بين الكفر والإسلام ، فمن أقر ولم يعمل بما جاء به الإسلام كان كافراً. وفي مقابل هذا التصرف والغلو ظهر القول بالإرجاء الذي يرجع في حقيقته إلى أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان، ولا تضر معه المعاصي مهما بلغت.

ومفهوم الإيمان عند الفرقة الماتريدية لا يختلف مع مفهومه عند الفرقة الأشعرية وهو: التصديق بالقلب، وبعضهم أضافوا القول بالإقرار باللسان، وأما الزيادة والنقصان في الإيمان فمنعوها، ومن أدلتهم على هذا ما رواه الفقيه أبو الليث السمرقتدي في تفسيره عن أبي هريرة قال: جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله!: الإيمان يزيد وينقص. فقال: "لا. الإيمان مكمل في القلب، زيادته ونقصانه كفر"[١].

ويناقش الماتريدية رأي الكرامية الذين يقولون بأن الإيمان هو الإقرار باللسان وليس في القلب شيء. فبيَّن الإمام الماتريدي بأن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب دون الإقرار باللسان أو العمل بالجوارح، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ اللهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنّ اللهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ﴾ –الحجرات: ١٤–، فأبطل أن يكون قولهم إيمانا إذ لم تؤمن قلوبهم، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ –البقرة: ٨– فنفى أن يكون الذي قالوا بألسنتهم إيمانا إذا خالفت قلوبهم ذلك، وقال: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ وَلَكِن مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ –النحل: ١٠٦– فلم يجعل لهم كفراً باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب، فثبت بهذه الآيات وغيرها أن القلب هو موضع الإيمان. وأورد الماتريدِيُّ قوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ حَتَّى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ –النساء: ٦٥–، وهذه الآية –فيما يقول– تنقض على الكرامية، لأنهم يقولون: الإيمان قول اللسان دون التصديق، فأخبر الله عز وجل عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب[٢]. ويقول الماتريدي: "والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب، ودليله قول جميع أهل التأويل والأدب أنهم فسروا: آمنوا (بمعنى) صدقوا في جميع

---

[١]وقد أبطل هذا الحديث شارح الطحاوية، كما حكم بوضعه ابن كثير وابن حيان والحاكم وابن الجوزي والذهبي.

[٢] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ص ٤٦ .

القرآن"[1]. وأما العقل، فلأن الإيمان دين، والدين اعتقادات، والاعتقادات لا يجري عليها القهر والغلبة، ولا لأحد من الخلائق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان، وهن أفعال القلوب خاصة، فالدين في القلب، لا يشترط أن يكون باللسان، فثبت بذلك، أنه على غير ما طنت الكرامية[2].

وفي موضع آخر يناقش الإمام الماتريدي القائلين من الفرق الكلامية بأَنَّ الإيمانَ هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان والعمل بالجوارح –كما ذهب إليه المعتزلة والخوارج والحشوية، فاستبعد الإمام الماتريدي الجانب العملي مستدلا بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الّذِيْنَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُوْنَ مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ﴾ –الصف: ٢–، وقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الّذِيْنَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ إِثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الاَخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الاَخِرَةِ إِلاّ قَلِيلٌ﴾ –التوبة: ٣٨، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرّجَالِ وَالنّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُولُوْنَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنْكَ نَصِيراً﴾ –النساء: ٧٥–، فعاتب عز وجل المؤمنين على صنيعهم، ولم يُزَلْ عنهم اسم الإيمان، بل أبقى لهم هذا اللقب، فبطل قول مَنْ يقول: الإيمان اسم لجميع الطاعات، وثبت أن التسمية تقتصر على تصديق القلب وحده[3].

ويبين أبو المعين النسفي أن الأعمال ليست ركنا من الإيمان، وذلك أن الله تعالى قد خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمال، فلقد قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتّقُونَ﴾ –البقرة: ١٨٣–، وهذا دليل التغاير بين الإيمان والأعمال. أيضا أنهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعا على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها، لأوجب ذلك زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال أو بزوالها كلها. أيضا أن من آمن وصدق ومات لساعته قبل أداء شريعة من الشرائع وعبادة من العبادات مات مؤمنا، ولو كانت الأعمال داخلة في الإيمان، كان ينبغي أن لا يصير مؤمنا مالم يأت بالأعمال. وإذا كان الإيمان هو التصديق والعمل ليس داخلا فيه، فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، إذ حقيقة التصديق واحدة، وإنما الزيادة والنقص إذا كانت الأعمال داخلة في الإيمان، فمن كانت طاعته أكثر كان إيمانه أكثر. وأما ما ورد من آيات يفهم منها زيادة الإيمان، فهي لا تعني زيادة حقيقة الإيمان، بل الزيادة تحتمل أن تكون زيادة نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة، وينتقص ذلك بالمعاصي، إذ الإيمان له نور وضياء، أما زيادة الإيمان في ذاته أو نقصانه فلا يحتمل[4].

وأما قضية الاستثناء في الإيمان فحرَّمه الإمام الماتريدي قائلا: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالاطلاق، وترك الاستثناء فيه"، ذلك أن العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملون أسلوب

---

[1] المصدر السابق ، ص ٤٦ .

[2] الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

[3] المصدر السابق ، ص ٣٧٨ – ٣٧٩ . وله تأويلا أهل السنة ، ص ٧٣ .

[4] أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٦٤ – ٤٦٩ .

الاستثناء في موضع الإحاطة والعلم، ومن سمع ذلك استعظم القول إذا كان يشار إلى محسوس ويستثنى، ويستعملونه في موضع الشكوك والظنون، وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ -الحجرات: ١٥-، أو بما وصف أهل النفاق بالشك والريب، لذلك لم يجز الثنيا في كل ما لا يجوز فيه الشك، فلا يصح استعمال العبارات الدالة على ذلك. ثم إن الله عز وجل شهد لمن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر بالإيمان بقوله: ﴿آمَنَ الرَّسُوْلُ﴾ -البقرة: ٢٨٥-، وقد مدح بقطع القول به بقوله تعالى: ﴿قُوْلُوا آمَنَّا بِاللهِ﴾ -البقرة: ١٣٦-. ثم إن الأصل أنه نعمة وامتنان وزينة في القلوب وفضل، فلا يخلو من يستثنى من أن يكون عرف صدق نفسه، وعظيم نعم الله وأفضاله، أو لم يعلم ذلك، أو علم أنه على غير ذلك، فإن علم أنه على غير ذلك فبعدا له، فإن الثنيا لا تنفعه سوى الارتياب فيما زعم أنه لم يعلمه، وإن لم يعلم بصدقه فيما قال، ولا امتنان الله وإنعامه فويل له، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به، وإن علم ذلك فإن في حرف الشك (أي أداه الاستثناء) عند السامعين ستر نعم الله وكفران مننه ، فذلك آية الزوال وسبب المحق. كما أن الثنيا حرف يستعمل في موضع التحرج، وليس الإيمان موضع تحرج، وإلا لزم مقت الله ونقمته. واستدل الإمام الماتريدي على ذلك بما رواه الشيخان وغيرهما عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن أفضل الأعمال، فقال: "الإيمان لا شك فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور"[1].

وعن مرتكب الكبيرة، فوافق الماتريدية الأشعرية في القول بأن مرتكب الكبيرة لا يُخَلَّدُ في النار، وقد أشار الإمام الماتريدي إلى اختلاف الفرق في أحكام مرتكب الكبيرة، هل يسمون مؤمنين أم كافرين أو مشركين؟ وهل تخرجهم ذنوبهم من الإيمان أم لا ؟.

فيقرر الإمام الماتريدي حقيقة اختلاف الأمة في مرتكب الكبائر ومصيره في الآخرة، حيث يقول: "اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين، دفعته إلى الغلبة من شهوة أو غفلة، أو شدة الغضب، والحمية، أو رجاء العفو والتوبة، من غير استحلال منه، ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى، فمنهم من جعله كافرا، ومنهم من جعله مشركا، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر، ومنهم من جعله منافقا، ومنهم من جعله مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل، فاسقا به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور[2].

وقد فند الإمام الماتريدي قول المعتزلة والخوارج الذين يزعمون أن مرتكب الكبيرة الذي مات من غير توبة فهو مخلد في النار ولا يخرج أبدا منها، وقدم الماتريدي أدلة من القرآن الكريم الدالة على أن مرتكب الكبائر، وإن استحق أصحابها اسم المقت أو الظلم أو الخيانة أو نحو ذلك إلا أن الإيمان لم يسلب منهم، بل وصفهم القرآن بالإيمان على الرغم مما ارتكبوا من آثام، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ﴾ -الصف: ٢-، فأثبت لهم اسم الإيمان، ثم أوجب لهم المقت في قوله: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَا لاَ تَفْعَلُوْنَ﴾ -الصف: ٣-. وقوله تعال : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ

---

[1] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٣٨٨ - ٣٩٢.

[2] الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٣٢٩.

اقْتَتَلُوْا﴾ -الحجرات: ٩-، فأثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغي لأحدهما في القتال. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا تُوْبُوْا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوْحًا﴾ -التحريم: ٨-. أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة، ويكفر بها على إبقاء اسم الإيمان، وفي قول هؤلاء الخوارج والمعتزلة لا يجوز ذلك. ثم إجماع النقلة في إثبات الشفاعة، وتوارث الأمة في الصلاة على جميع ما مات من أهل التوبة، والاستغفار لهم، والترحم عليهم هو الدليل على بطلان قول كل من الخوارج والمعتزلة[١].

وفي موضع آخر يتهم الإمام الماتريدي المعتزلة بالتناقض، لأن مذهبهم يتضمن اليأس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر عن مرتكب الكبيرة، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رُوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ﴾ -يوسف: ٨٧-، وبذلك جمع الله بين الكفر واليأس، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر، فإذن ثبت عندنا وعند المعتزلة أنه ليس بكافر، والكفر في العرف تكذيب، وصاحب الكبيرة بالتصديق،في حالة يرجو عفوه تعالى، ويخاف عذابه، ويعلم أن من أيأسه من رحمة ربه ضال جاهل بالله، ثبت أنه ليس بمكذب. ثم يأخذ الماتريدي عليهم " أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنب، إذ الذنوب التي ليست بكبائر لا يجوز معها التعذيب ... وجعلوا الغضب والسخط هو الذي يسع كل ذنب في الحكمة يجوز له التعذيب، فلا عفو إذن على قولهم ولا رحمة"، وأضاف مناقشا أن الله قَسَّمَ البشر قسمين: مؤمنين وكافرين، في أمر الدنيا والآخرة، فقسمه المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله، وحق مثله أن يقال له: الله أذن لكم أم على الله تفترون، أو يقال: أأنتم أعلم أم الله[٢]. ويقرِّر أن من زاد على قسمة الله الثنائية، فهو المبتدع في دين الله[٣].

ويوضِّح الإمام الماتريدي أن الخلود في النار لا يكون إلا للكافر الذي تعمد عصيان الله تعالى، وليس هذا حال المؤمن إذا ارتكب كبيرة "إن كل مؤمن فيما يعصي الله في كل شيء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك، وبما به يصير إليه، إذن لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان، (ولكن) يصير ... كالمدفوع، لم يلزمه الكفر به، ولله أن يجزيه عليه بما ملكه ما به يمتنع عن الدفع إليه[٤].

هكذا رأي المذهب الماتريدي في أمر مرتكب الكبائر ويفوضون أمره لله تعالى، إن شاء عذبه بقدر ذنبه، وإن شاء عفي عنه بفضله.

قضية السمعيات عند الماتريدية

---

[١] انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٣٣٠ وما بعدها.

[٢] انظر : الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٣٣٢ – ٣٣٦ .

[٣] انظر : المصدر السابق ، ص ٣٥١ .

[٤] انظر : المصدر السابق ، ص ٣٧٠ .

إن مبحث السمعيات من المسائل الكلامية الفرعية والتي كان لكل طائفة من المتكلمين نصيب فيها، مثل مسألة عذاب القبر، ومستقر الأرواح، وبعث الأجساد وغيرها، وقد ظلت هذه العقيدة عبر التاريخ الطويل كامنة في ضمير الإنسان ، فلم تغب عن فكرة ووعيه طوال سني حياته على هذه الأرض. ولقد كانت تختلط أحيانا بالأوهام والخيال، ومع ذلك فقد بقي جوهرها الأصيل يتنقل بين شعوب الأرض جميعا. إذ ابتدأت في فكر الإنسان وحيا نزل إلى آدم عليه السلام، ثم تنقلت بين الأجيال حتى سجل التاريخ ظهورها بوضوح لدى المصريين القدماء في العقيدة المصرية، ثم في الديانات البابلية، ثم الفارسية، ثم الإغريق، ثم الهندية القديمة، ثم اليهودية، ثم المسيحية، ثم الإسلام[١].

وعن البعث فيعتقد الماتريدية أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه ولبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، ومن هنا أثبت الماتريدية نعيم القبر وعذابه، وأشراط الساعة، وما بعد البعث من الأمور كالميزان، والصراط، والحوض، والجنة والنار.

والجدير بالإشارة هنا اهتمام الماتريدي بإبطال رأي الجهم بن صفوان القائل بأن الجنة والنار تفنيان، فانتقد الماتريدي هذا الرأي مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ -البقرة: ٢٥-، " فالآية ترد على الجهمية قولهم، لأنهم يقولون بفناء الجنة وفناء ما فيها، ويذهبون إلى أن الله تعالى هو الأول والآخر والباقي، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيها ... لكن ذلك وهم عندنا، لأن الله تعالى هو الأول بذاته، والآخر بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها، ولو كان فيما ذكر تشبيه لكان في (وصفه تعالى بأنه) العالم والسميع والبصير تشبيه، ولكان في الخلق أيضا في حال البقاء تشبيه، فإذا لم يكن فيما ذكرنا تشبيه لم يكن فيما تقدم تشبيه أيضا، كما أن الله تعالى جعل الجنة دار مطهرة عن المعايب كلها، ولو كان آخرها الفناء، لكان فيها أعظم المعايب، إذ المرء لا يهنأ بعيش إذا نغص، عليه بزواله، فلو كان آخره للزوال كان نعمته منغصة على أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها كان التخليد لأهلها أولى بها[٢].

وأما الدليل على بقاء النار، فيستند الماتريدي إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَآ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ -البقرة: ٣٩-، يقول الماتريدي عن هذه الآية: "تنقض على الجهمية، لأنهم يقولون بفناء الجنة والنار، وانقطاع ما فيهما ... (فقد) أخبر عز وجل أن الكفار في النار خالدون، وأن عذابها أليم شديد، فلو كان فهم رجاء النجاة منها، هان ذلك عليه"[٣].

---

[١] د. اسماعيل منصور جودة ، ط١/١٩٨٨م، عقيدة الإيمان بالبعث، ص ٢٥٩، دار الطيف للمطبوعات، القاهرة.

[٢] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ص ٧٥ – ٧٦ .

[٣] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ص ١٢١ – ١٢٢ .

وأثبت الماتريدية الشفاعة كالأشعرية بنفس الأدلة وزادوا عليهم بقوله تعالى: ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّافِعِيْنَ ﴾ -المدثر: ٤٨- يرى الماتريدية بأن الآية دليل على إثبات الشفاعة لغير الكافرين، وإلا لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى[١].

وفي موضع آخر يبين الإمام الماتريدي ثبوت الشفاعة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَاتّقُواْ يَوْماً لاّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ -البقرة: ٤٨-، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ -الأنبياء: ٢٨-. يرى الماتريدي أن الآية الأولى وإن كانت تنفي الشفاعة، ولكن هنا شفاعة مقبولة في الإسلام وهي التي تشير إليها هذه الآية الأخيرة من سورة الأنبياء[٢]. وقد أكد صاحب كتاب "العقائد النسفية" الشفاعة قائلا بأنها: "ثابتة للرسل والأخيار في حق الكبائر بالمستفيض من الأخبار"[٣].

وقد أشار الإمام الماتريدي إلى رأي المعتزلة في الشفاعة بأنها لا تكون إلا لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنب فتابوا عنه، ثم أوضح بخطأ هذا الرأي فقال: "وأما عندنا، فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب، لأن من لا ذنب له لا حاجة له إلى الشفاعة، وقوله: ﴿الّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبّحُونَ بِحَمْدِ رَبّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلّذِينَ آمَنُواْ رَبّنَا وَسِعْتَ كُلّ شَيْءٍ رّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلّذِيْنَ تَابُواْ وَاتّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ -غافر: ٧-، تكون فهم ذنوب في أحوال التوبة، فإنما يغفر لهم الذنوب التي كانت لهم، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب، فعلى ذلك تكون شفاعة، والشفاعة التي يستوجبها أهل الذنوب إنما وجبت بالطاعات التي كانت لهم، لأن أهل الإيمان -وإن ارتكبوا مأثما ومعاصيا- فإن لهم طاعات، فبتلك الطاعات يستوجبون الشفاعة"[٤]. وقام الإمام النسفي بالرد على المعتزلة بقوله ﷺ: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) مشيرا إلى أن هذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة في حصر الشفاعة أنها للمطيعين في زيادة الثواب والفضل[٥].

وعن رؤية الله تعالى يوم القيامة، فوافق الماتريدية الأشعرية في القول بأن رؤية الله تعالى يوم القيامة لازم وحق، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ -الأنعام: ١٠٣-، قال الإمام الماتريدي عن هذه الآية: "ولو كان لا يرى، لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ يدرك غيره بغير رؤية -فموضع نفي الإدراك وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية- لا معنى له".[٦]. وقوله تعالى لموسى عليه

---

[١] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ص ١٢١ – ١٢٢ .

[٢] المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

[٣] أبو حفص النسفي ، العقائد النسفية ، ص ١٤٨ .

[٤] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ص ٥٩٠ — ٥٩١ .

[٥] النسفي ، التمهيد لقواعد التوحيد ، ص ٣٧٣ .

[٦] انظر : الماتريدي ، التوحيد ، ص ٧٨ .

السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ -الأعراف: ١٤٣- ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته، أمينا على وحيه، كما أن الله تعالى لم ينه ولا أيأسه، بل قال له: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ﴾ -الأعراف: ١٤٣-[1]. وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوْا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ -يونس: ٢٦-، وجاء في غير خبر، أن المقصود بالزيادة النظر إلى الله، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء في التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا، لما ورد التفسير المذكور. وقوله تعالى: ﴿وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاظِرَةٌ﴾ -القيامة: ٢٢، ٢٣-، يرى الإمام الماتريدي -كما يراه غيره من علماء الكلام- أن لفظ "ناظرة" لا تحتمل التأويل بمعنى الانتظار، على ما يذهب إليه المعتزلة، وذلك لوجوه:

١) إن الآخرة ليست وقت الانتظار، إنما هي الدنيا.
٢) قوله: وجوه يومئذ ناظرة، يدل على وقوع الثواب، فلا معنى للانتظار.
٣) قوله: إلى ربها ناظرة، استعمل فيه حرف "إلى"، وهو يستعمل في النظر إلى الشيء، لا في الانتظار.
٤) القول بالنظر يخرج مخرج البشارة، وتعظيم ما نالوا من النعم، والإنتظار ليس منه.

واستدلوا كذلك بما جاء عن رسول الله ﷺ من أنه قال: (سترون ربّكم يوم القيامة، كما ترون القمر لا تضامون) [2].

وقام الإمام الماتريدي بالرد على من أنكر رؤية الله تعالى في الآخرة كالمعتزلة ومن تبعهم من الفرق الشيعية —الزيدية، والإمامية الإثنى عشرية، والإسماعيلية الباطنية- فدحض حججهم ببيان أن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ -الأنعام: ١٠٣-، إنما يدل على نفي الرؤية لا نفي الإدراك فباطل، ذلك أن الرؤية في الآية تفيد نفي الإدراك، والإدراك والرؤية غير مترادفين، فإن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود أو الوقوف على حدود الشيء، والله يتعالى عن وصف الحد، فهو ليس بذي حدود وجهات، أما الرؤية فهي غير ذلك، ولا تفرق حقيقة رؤيته تعالى، لذلك الوقف في مائيتها[3]. وأما زعمهم بأن الرؤية لا تتم إلا بشروط، منها أن يكون المرئي جسما، وأن يكون في جهة أو مكان، والله ليس جسما ولا في جهة، فمن المحال رؤيته، فهذا القول باطل لأن أصحابها يقيسون الغائب على الشاهد، في الشاهد لا يعلم غير الجسم والعرض، والجسم وحده يرى، هذا فيما يختص بأمر الدنيا، فمن ينفي رؤية الله "فإن الذي يقوله تقدير برؤية الأجسام، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض"، فكيف يحكم باستحالة رؤية ما ليس بجسم ولا غرض"[4]. ويرى الإمام الماتريدي أن الرؤية بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا

---

[1] انظر : المصدر السابق ، ص ٨٠ .

[2] انظر : الماتريدي ، التوحيد ، ص ٧٧ — ٨٠ . تأويلات أهل السنة ، ص ١٤٥ — ١٤٦ .

[3] الماتريدي ، التوحيد ، ص ٨١ .

[4] المصدر السابق ، ص ٨٢ — ٨٣ .

وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[١].

وقد أبطل الإمام أبو المعين النسفى اعتراضات المعتزلة[٢] وأوضح بأن إثبات الرؤية يكون بعدة أدلة منها: سؤال موسى عليه السلام للرؤية، ولو لم يكن مرئيا لكان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الجهل بالله إلى الأنبياء كفر. وأنه تعالى قال لموسى لن تراني ... نفي رؤية موسى إياه، ولم ينف الرؤية. وتعلق الرؤية باستقراء الجبل واستقراره من الجائزات. تجلى ربه للجبل أي كما قال الماتريدي ظهور ربه إلى الجبل، ولكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره، والعلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات ... فما كان قائما بالذات يجوز رؤيته. وما لا يكون قائما بالذات يستحيل رؤيته. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية، وهذا رد على المعتزلة الذين يعلقون الرؤية بالجسم ، ويقولون إنه لا يعتقد أحد أن الله يرى إلا ويعتقد أنه جسم لذا يقول الماتريدية بأن الله يرى لأنه قائم بالذات لا لأنه جسم ... ويقولون بهذا لدفع حجة المعتزلة لا لإثبات الرؤية ... إذ إن الأدلة العقلية عندهم هي لدفع حجج الخصوم في الرؤية أما إثبات الرؤية فطريقها السمع [٣] .

وأما مصير أطفال المشركين فوافق الإمام الماتريدي المعتزلة في أن جميع من مات من أطفال المشركين دخلوا الجنة، ولكن لا كما يزعم المعتزلة، أن ذلك المصير يكون لهم على سبيل العوض عما أصابهم في الدنيا من آلام أو حرمان، بل لأن الله تعالى أن يعطي من يشاء بلا فعل ولا صنع ، وهذا العطاء بعد منه فضلا وكرامة، وذلك في العقل جائز أي إعطاء الثواب بلا عمل على الافضال والإكرام. ومن ناحية آخر يخالف الماتريدي الأشعرية الذين أجازوا تعذيب أطفال المشركين في الآخرة، ولكن عند الماتريدي التعذيب غير جائز – في العقل – بلا ذنب يركب [٤] .

المصادر

---

[١] المصدر السابق ، ص ٨٥ .

[٢] يرى المعتزلة أن من ذهب إلى إثبات الرؤية ك "الأشعرية والماتريدية" في الحقيقة أنهم وقعوا في التناقض حين أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة، ذلك لأنه سلم أن الله ليس في جهة، وادعى مع ذلك أنه يرى، فقد أضحك الناس على عقلها. انظر: شرح الأصول الخمسة، ٢٤٩ –٢٥٣.

[٣] النسفي ، تبصرة الأدلة ، ص ٢٠٠ وما بعدها .

[٤] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ، ٧٢ – ٧٣ .

ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ٢٨/١، ٢٩، ٤١.
ابن القيسراني، كتاب معرفة التذكرة ، رقم: ٣٨٥٨، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١٤٠٦/١هـ، تحقيق : الشيخ عماد الدين أحمد حيدر.
البيهقي، شعب الإيمان، ١٥٧/٤، رقم: ٤٦٤٤.
ابن القيم، بدئع الفوائد، ١٨٠/١.
ابن القيم، مدارج السالكين، ٣٥٩/٣.
ابن تيمية، مجموع الفتاوى،
ابن عباس، تفسير ابن عباس ، درا الفكر ، بيروت – لبنان ، ١٤٠١هـ .
أبو البركات النسفي، تبصرة الأدلة.
أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة، ص ١٣٩.
أبو المعين النسفي، ١٤٠٧هـ، التمهيد في أصول الدين، ص ١٩، القاهرة ، تحقيق: عبد الرحمن قابيل.
أبو المعين النسفي، التبصرة، ٣٧٢.
أبو المعين النسفي، بحر الكلام، ص ١٤٠.
أبو المنتهى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٠ .
أبو حفص النسفي ، العقائد النسفية ، ص ١٤٨ .
أبو عذبة، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٨١، دار ابن حزم، ط٢٠٠٢/١م، نشره بسام عبد الوهاب الجابي.
اتحاف السادة المتقين، ٦/٢.
أحمد الشرفي، شرح الأساس الكبير، ٢٠٩/١-٢١٠.
أحمد أمين، ظهر الإسلام، ٤/ ٩١ – ٩٥.
أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم، ١٢/٢ ، ١٣، ١٢٨ ، بيروت — لبنان ، ط١٤٠٦/٣هـ ، تحقيق : زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي .
أحمد بن سليمان، كتاب حقائق المعرفة في علم الكلام، ص ٦٧ — ٦٨.
أحمد عوض الله الحربي، ١٤١٣هـ، الماتريدية –دراسة وتقويما–، دار العاصمة، الرياض.
الأزهري، تهذيب اللغة، ٤٣٧/١٥ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦م، تحقيق: إبراهيم الإبياري .
اسماعيل منصور جودة ، ط١٩٨٨/١م، عقيدة الإيمان بالبعث، ص ٢٥٩، دار الطيف للمطبوعات، القاهرة.
أيو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، مخطوط، لوحة ٧٧-٧٨.
الباقلاني، التمهيد، ص ١٠،
البزدوي، أصول الدين، ص ٨٨-٩٠.
البهي، ١٩٦٧م، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٨٩، دار الكتاب العربي.
البياضي، إشارة المرام، ص ٢٧٩-٢٧٠.
التفتازاني، شرح المقاصد، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين.
الجرجانى، شرح المواقف، ٢٥/٨.
الجويني، الإرشاد، ص ٥٢-٦٠.
حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مصر، مكتبة وهبة، ١٩٩١م.
حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية.

درء تعارض العقل والنقل، ١/١٧٤.
الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب، رقم : ٤٦٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط١/١٩٨٦م، تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول).
ذم التأويل، ابن قدامة ، ص ٤٥ ، الدار السلفية ، الكويت ، ط١/١٤٠٦هـ ، تحقيق : بدر بن عبد الله بدر .

الرازي، أساس التقديس في علم الكلام ، القاهرة ، ١٩٣٥ م .

الرازي، المطالب العالية، ٣/٢٦٢. وله شرح أسماء الله الحسنى، ص ٣١٥ - ٣١٦.
الرازي، معالم أصول الدين، ص ٧١.

رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، صفحة ٥٧، طبعت باستنابول، تركيا، ١٣٠٤هـ.
روضة الناظر ، ابن قدامة ، ١/١٧٨ ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط٢/١٣٩٩هـ ، تحقيق : د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد .

الزواجر عن اقتراف الكبائر، ١/١٦٥، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ١٩٩٩م.
شرح الأصول الخمسة
شرح العقائد النسفية، ص ١٧.
شرح عقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي ، ١/٢٥٢-٢٥٦ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت — لبنان ، ط١١/١٩٩٧م ، تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرنؤوط .

شرف الدين بن بدر الدين، كتاب ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، ص ٢٧.
الشريعة ، الآجري ، ص ٢٨٨ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، تحقيق : محمد حامد الفقي.

الشهرستاني، ١٤٠٤هـ، الملل والنحل، ١/٢ ، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٩٠.

الشوكاني، إرشاد الفحول، بيروت ، ط١/١٩٩٢م ، تحقيق : محمد صعيد البدري ، دار الفكر .

الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٦٥ - ٢٦٦.
الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٤٠٩ .
الطبري، جامع البيان عن تأويل آى القرآن له ١/١٩١ ، دار الفكر ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٥هـ.

عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : النظر والمعارف . تحقيق : د. إبراهيم مدكور . ١٢/١٢٣- ١٢٦.
عبد الحليم محمود، التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، ص ١٣٦، دار الكتب، مطبعة حسان، القاهرة بدون تاريخ.
عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي ، نثر اللالي على نظم الأمالي ، ص ٢٠٤ .

عبد العزيز الفريهاري ، النبراس ، ص ٣١٦ — ٣١٧ ، كتبخانة إكرامية ، بشاور . بدون تاريخ .
عبد الفتاح فؤاد ، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ١/٤٤٠ .
عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٥٦٢. مير محمد كتب خانه، كراتشي.
عبد الله المرائي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ١/١٩٣، ١٩٤.
علي عبد الفتاح المغربي ، مقدمة كتاب التوحيد، ص ١٠.
الفارابي، ١٩٤٨م، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٦ بتصرف يسير، مكتبة صبيح.
في الفلسفة الإسلامية — منهج وطبيقه — ، د. إبراهيم مدكور ، ١/٧٠ .
الكامل في ضعفاء الرجال، ٣/١٠٠، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ، تحقيق : يحي مختار غزاوي.

الكمال ابن همام، شرح المسايرة، ص ٣٠-٣٣، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١٣٤٧/٢هـ .

لسان العرب ، ٣٤/١١ .

الماتريدي ،كتاب التوحيد ، ص ٣ .

مجموع فتاوى ابن تيمية ، ١٠٣/٥ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ .

محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٣٢.

محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ١٧٦/١ - ١٧٧.

محمد الجليند، الإمام ابن تيمية و قضية التأويل ، ص ٣٨ .

محمد بن محمد بن الحسيني ، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين، ٨/٢، طبع القاهرة.

محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - .

محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

محمد يوسف عاطف، رسالة في بيان الاعتقاد، ص ٢١، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم: ٣٤٨٨، بخيت: ٤٥٩٣٧.

محمود قاسم، مقدمة كتاب مناهج الأدلة، ص ١٨ - ١٩.

المحيط بالتكليف، ص ٣٣.

مدارك التنزيل، ٥٩١/١.

معجم مقاييس اللغة ، إبن فارس ، ١٥٩/١-١٦٠ ، دار الجيل ، بيروت — لبنان ، ١٩٩١م ، ، تحقيق: عبد السلام هارون .

ملا علي القاري، ضوء المعالي، ص ٢٤ - ٢٦.

الملا علي القاريء ، شرح الفقه الأكبر، ص ١٧.

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، د. عبد الرحمن مرحبا ، ٥٥١/٢ ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت — لبنان ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .

مناهل العرفان في علوم القرآن ، الزرقاني ، ٥/٢ .

الموافقات في أصول الشريعة ، ص٩٥/٣ ، دار المعرفة ، بيروت — لبنان ، دون تاريخ ، تحقيق : عبد الله دراز .

النسفي ، التمهيد لقواعد التوحيد ، ص ٣٧٣ .

وكالة الأنباء الماليزية الرسمية برناما، ١٣ ديسمبر ٢٠١٣م.

Federal Constitution of Malaysia, Reprint as at 1 November 2010

Seksyen 39, Enakmen Pentabiran Agama Islam Perak, 1992

/http://www.dd-sunnah.net/news/view/action/view/id/16382

overnment of Selangor Gazette Published by Authority, 17 October 2013, Sel. P.U. 146. [Mais/Su/Buu/01-2-002-2013-4(3)]

Administration of the Religion of Islam (State of Selangor)

Greek into Arabic, pp. 200-207, Oxford, 1962